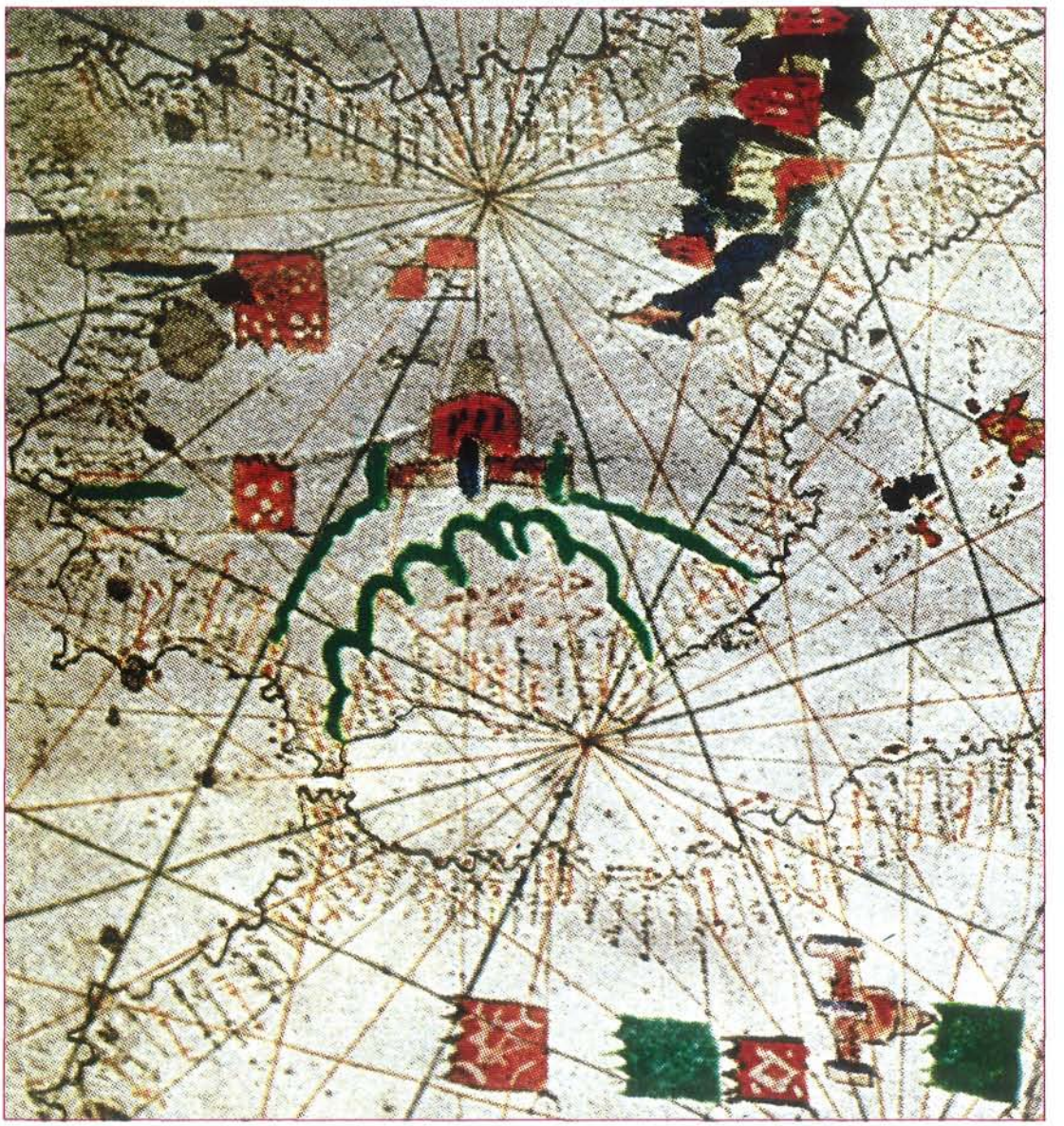
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes



Núm. 9 • 1992 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

N.º 9

ALICANTE, 1992

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Anales de la Universidad de Alicante
ESTUDIOS ÁRABES

Director:
MÍKEL DE EPALZA

Co-Director:
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Consejo Asesor:
DJOMAA CHEIKHA, Universidad de Túnez
MARÍA ISABEL FIERRO, C.S.I.C., Madrid
ENRIC A. LLOBREGAT, Museu Arqueològic, Alacant
MANUELA MARÍN NIÑO, C.S.I.C., Madrid
MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS, Universidad Complutense, Madrid
EDGARD WEBER, Universidad de Toulouse

Comité de Redacción:
JESÚS ZANON
LUIS F. BERNABÉ PONS
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Secretaria:
ENEIDA GARCÍA GARIJO, Conservatorio Superior de Música, Madrid

PORTADA: Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463.

Depósito Legal A.20-1985

Gráficas DÍAZ, S.L. - San Vicente/Alicante

Editores:
DIVISIÓ DEPARTAMENTAL D'ESTUDIS ÀRABS I ISLÀMICS
UNIVERSITAT D'ALACANT
CONSELLERÍA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA
GENERALITAT VALENCIANA

Difusión:
SECRETARIAT DE PUBLICACIONS, UNIVERSITAT D'ALACANT

Suscripción e intercambios:
DIVISIÓ DEPARTAMENTAL D'ESTUDIS ÀRABS I ISLÀMICS
Apartat n.º 99 - 03080 ALICANTE (España)

ÍNDICE GENERAL

Página

Sección General

Alfonso CARMONA GONZÁLEZ
Una cuarta versión de la capitulación de Tudmīr 11

Andrés DÍAZ BORRÁS
La casa de contratación de Orán y el cambio en la filosofía de las transacciones entre Berbería y Valencia, 1510-14 19

Fátima ROLDÁN CASTRO
El oriente de al-Andalus en el *Āṯār al-Bilād* de al-Qazwīnī 29

Juan Manuel VIZCAÍNO
El *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq 47

Sección Literatura Árabe

Robert BEIER
Una coincidència textual entre la *Tuḥfa* d'Anselm Turmeda/ ᶜAbdallah al-Tarjuman i el tractac n.º 21 dels Germans de la Puresa. Nova aportació a la qüestió de l'autenticitat de la *Tuḥfa* 83

M.ª Jesús RUBIERA MATA
Joan Fuster y la poesía árabe 89

Sección Islamología

M.ª Isabel FIERRO
El proceso contra Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra 93

Jesús ZANÓN
Formas de la transmisión del saber islámico a través de la Takmila de Ibn al-Abbār de Valencia 129

Página

Sección Mudéjares y Moriscos

Luis F. BERNABÉ PONS
Múdejares valencianos viajan a Granada 151

Carmen DÍAZ DE RABAGO
La propiedad de tierras en la morería de Castellón. 1462-1527 157

Manuel RUZAFA GARCÍA
El matrimonio en la familia mudéjar valenciana 165

Sección Onomástica y Lexicografía

Josep FORCADELL SAPORT
L'ús dels arabismes en dues novel.les publicades recentment al País Valencià 177

Francesc Xavier LLORCA IBI
L'article *Al-* en els arabismes valencians 183

Sección Arqueología, Arte y Urbanismo

Christine MAZZOLI-GUINTARD
L'emploi de *ka* chez al-Idrīsī 187

Agustín SANMIGUEL MATEO
Alminares de la marca superior 195

Sección de textos traducidos y reeditados

Samuel G. ARMISTEAD
Una anècdota del rei Jaume i el seu paral.lel àrab 223

Sección Bibliografía

Francisco FRANCO SÁNCHEZ, Míkel de EPALZA
Bibliografía sobre temas árabes del Sharq al-Andalus (Levante de al-Andalus). Apéndice VII 229

Jesús ZANÓN
La colección de fuentes arábico-hispanas 277

Reseñas: Corriente, F. (M. ARIZA) 283
Vilar, J.B. (J. RUBIO) 286
Takeshita, M. (M. BENABOUD) 292
Meyerson, M.D. (M. de EPALZA) 295
Viguera, M.ª J. (M. de EPALZA) 297

Página

Addas, C. (J. FIERRO) 299
Burns, R.I. (M.ªJ. VIGUERA) 300

Noticias

Congreso Internacional «380 aniversari de l'expulsió dels moriscos, Sant Carles de la Rápita (Tarragona)», del 5 al 10 de diciembre de 1990 (Luis Fernando BERNABÉ PONS) 303

Congreso de la fundación de Madrid y el agua en el urbanismo islámico y mediterráneo (Francisco FRANCO SÁNCHEZ)..... 307

Simposio Internacional «Alimentación y sociedad en la cultura islámica», Xátiva (Valencia) (Eva LAPIEDRA) 311

Congreso Internacional sobre «Al-Andalus, encuentro de tres mundos: Europa, Mundo Árabe y América» (Francisco FRANCO SÁNCHEZ) 313

XV Congreso de la Sociedad Internacional de Musicología, Madrid, del 3 al 10 de abril de 1992 (Eneida GARCÍA GARIJO)..... 317

Actividades de la división de árabe de la Universidad de Alicante (cursos 1990-1991 y 1991-1992) (Míkel de EPALZA)..... 319

Enciclopedia de los moriscos (Luis Fernando BERNABÉ PONS) 325

Libros..... 327

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO

M. ARIZA, Profesor, Universidad de Sevilla.

S.G. ARMISTEAD, Profesor, Universidad de California-Davis (U.S.A.).

R. BEIER, Investigador, Universidad de Regensburg (Alemania).

H. BENABOUD, Profesor, Universidad de Tetuán (Marruecos).

L.F. BERNABÉ PONS, Profesor, Universidad de Alicante.

A. CARMONA GONZÁLEZ, Profesor, Universidad de Murcia.

M. DE EPALZA FERRER, Catedràtic d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat d'Alacant.

A. DÍAZ BORRÁS, Investigador, C.S.I.C., Madrid.

C. DÍAZ DE RABAGO, Profesora, Universidad Jaume I de Castellón.

M.I. FIERRO BELLO, Investigadora, C.S.I.C., Madrid.

J. FORCADELL SAPORT, Investigador, Universitat d'Alacant.

F. FRANCO SÁNCHEZ, Profesor, Universidad de Alicante.

E. GARCÍA GARIJO, Profesora, Universidad de Alicante.

E. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Becaria, Universidad de Alicante.

F.X. LLORCA IBI, Licenciado en Filología Catalana.

C. MAZZOLI-GUINTARD, Investigadora, Universidad de Caen (Francia).

F. ROLDÁN CASTRO, Profesora, Universidad de Sevilla.

M.J. RUBIERA MATA, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

J. RUBIO, Profesor, Universidad de Sevilla

M. RUZAFA GARCÍA, Profesor, Universidad de Valencia.

A. SANMIGUEL MATEO, Investigador, Museo Arqueológico de Calatayud.

M.J. VIGUERA MOLÍNS, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense de Madrid.

J.M. VIZCAÍNO, Biblioteca «Felix M.ª Pareja», I.C.M.A., Madrid.

J. ZANÓN BAYÓN, Profesor, Universidad de Alicante.

UNA CUARTA VERSIÓN DE LA CAPITULACIÓN DE TUDMĪR

Por
ALFONSO CARMONA GONZÁLEZ
Universidad de Murcia

Como es bien sabido, en la primavera del año 713 (1), si creemos las fuentes árabes disponibles, ʿAbdalʿazīz b. Mūsá, jefe de uno de los ejércitos islámicos que procedían entonces a ocupar la Península Ibérica, otorgó a Teodomiro, señor de la región levantina que luego sería conocida como Tudmīr, unas favorables condiciones de armisticio, reflejadas en un documento de *ṣulḥ*. El término árabe *ṣulḥ*, que se puede aplicar a negocios jurídicos y pleitos de diversa índole, es traducible por «transacción», «acuerdo» o «pacto». Se trata desde el punto de vista de la jurisprudencia islámica, de un contrato mediante el cual las partes, haciéndose mutuas concesiones, es decir, abandonando un derecho a cambio de una compensación, evitan un litigio o ponen fin al ya comenzado. La palabra *ṣulḥ* aparece en el Corán (4:114 y 4:127/128) en su sentido más general de «reconciliación», «concordia» o «arreglo amistoso».

También es suficientemente sabido que de dicho documentos nos han llegado varias copias o versiones. La primera de la que tuvo noticia la historiografía no-árabe de la Península Ibérica fue en realidad la transmitida por Aḥmad ar-Rāzī (ob. 955), que era conocida desde finales del siglo XIII cuando se tra-

(1) Cf. P. Balaña Abadía: «La fecha exacta de la capitulación de Tudmīr, un error de transmisión», AWRĀQ, 4, Madrid, 1981, pp. 73-77. Sobre el Pacto de Teodomiro existe una abundantísima bibliografía; el lector me habrá de perdonar (o me agradecerá) que sólo cite lo que considero especialmente útil para el objetivo del presente trabajo. Puede consultarse el documentado trabajo sobre el estado de esta cuestión en 1975 (por lo tanto, no del todo anticuado) de E. Molina López y Elena Pezzi de Vidal: «Últimas aportaciones al estudio de la cora de Tudmir (Murcia). Precisiones y rectificaciones» en *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, Granada, 1975-76, pp. 83-109.

dujo al portugués la obra de ar-Rāzī llamada *Aḫbār mulūk al-Andalus,* cuyos materiales fueron aprovechados poco después para la redacción de la Crónica de 1344. Ambas obras fueron traducidas al castellano en los siglos siguientes. La información referente al Tratado de Orihuela, aunque se ha perdido tanto en el original árabe de los *Aḫbār* de ar-Rāzī como en su traducción romance, subsiste en la Crónica de 1344 y en la «versión» de la Crónica del Moro Rasis realizada en el siglo XVII por Gabriel Rodríguez de Escabías adicionando diversos materiales, conocida como el «manuscrito de Copenhague».

En este último manuscrito, el pasaje relativo a la Capitulación de Teodomiro responde fielmente a lo que podemos leer en la Crónica de 1344, que a su vez «traducía» la Historia de ar-Rāzī. El que la referencia al Tratado de Orihuela responde a un original árabe se puede comprobar si se compara dicho texto (que reproduzco a continuación) con cualquiera de las versiones del Pacto que nos han llegado:

> «E [Abelancin = ʿAbdalʿazīz] lidio con la gente de Orihuela e de Lorca e de Valencia e de Alicante, e quisso Dios assi que los vencio. E dieronle las villas por pleitessia, e ficieronle cartas de seruidumbre en que Abelancin los defendiesse e amparasse, e non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos sinon por su placer dellos; e que obiessen su auer como lo auian assi en el campo como en las villas, e que cada vno de los que en ellas morassen le diese la mitad de la dezima parte que al año su facienda valiese, e mas quatro almudes de trigo e quatro de ordio, e miel e azeyte como lo cogiessen vna parte señalada; e jurase Abelancin que non denostaria a ellos ni a su fee, nin les quemasse sus iglesias, e que los dejasse guardar su ley. E todo se lo prometio e se lo otorgo e fizo sus juramentos de non se lo quebrantar. E quando estas cartas fueron assi fechas andaba la era de los moros en nobenta e quatro años» (2).

Advertimos en el texto anterior varias novedades con respecto a las versiones del Pacto en árabe: «la mitad de la dezima parte que al año su facienda valiesse» en lugar de «un dinar»; «que obiessen su auer ... en el campo como en las villas», detalle no mencionado en ninguna otra parte. Por estas razones y dado que este pasaje no reproduce literalmente, en toda su formalidad, el texto del Tratado, y que, además, no nos ha llegado el original árabe, no se suele tener en cuenta en el cómputo de las versiones literales, o al menos fiables, del Pacto que nos han llegado.

Así pues, se considera que la primera versión conocida por la historiografía moderna europea fue la que aparece en la obra de aḍ-Ḍabbī (ob. 1203), dada a conocer por M. Casiri en 1770 (3) con algunos recortes y algún error de lectura, e íntegramente a finales del siglo XIX: en 1881 por J. Lerchundi y F.J. Simonet (4) y en 1885 por F. Codera y J. Ribera en su edición de la *Bugyat al-multamis* (5).

---

(2) *Crónica del Moro Rasis,* ed. D. Catalán y M.ªS. de Andrés, Madrid, 1975, p. 359.

(3) *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis,* II, Madrid, 1770, p. 106.

(4) *Crestomatía arábigo-española,* Granada, 1881, p. 84-85.

(5) Tomo III de la *Bibliotheca Arabico-Hispana,* Madrid, 1885, p. 259.

La segunda versión que la historiografía contemporánea ha podido manejar es la contenida en el diccionario geográfico-histórico *ar-Rawḍ al-Miʿṭār* (6) de al-Ḥimyarī, editada hace medio siglo. Existen dudas sobre la personalidad de este autor y, por lo tanto, sobre la fecha de redacción de la obra. Probablemente hubo una primera versión de *ar-Rawḍ al-Miʿṭār,* debida a un miembro de la familia al-Ḥimyarī que vivió entre los siglos XIII y XIV, mientras que la redacción definitiva del libro cabe fecharla en 1461.

La tercera versión de que han sabido nuestros historiadores es la que se halla en la obra de al-ʿUḏrī (ob. 1085), publicada por al-Ahwānī en 1965 (7) y traducida por E. Molina unos años después (8).

Así pues, en las últimas décadas, los investigadores y estudiosos de la conquista árabe de España y de la Historia del Šarq al-Andalus han venido manejando tres versiones del llamado Pacto de Teodomiro.

Por otro lado, son conocidas también algunas otras fuentes que aluden a la citada Capitulación sin transcribir su contenido. Es el caso del *Kitāb al-Filāḥa* de Abū Bakr ar-Rāzī, quien dice, según cita az-Zuhrī (9), que «sus habitantes [los de Tudmīr] pactaron *(taṣālaḥū)* con Mūsà b. Nuṣayr» y da a entender que dicho pacto fue respetado, lo que explicaría, según él, la *baraka,* la especial bendición de que goza la tierra de Murcia.

Es también el caso del *Iḫtiṣār Iqtibās al-Anwār* de Ibn al-Ḥārrāṭ (ob. 1186) (10), que menciona a Teodomiro y a su famosa capitulación *(kitāb ṣulḥi-hi)* y nos ofrece la lista de la siete ciudades, las mismas que en el texto de aḍ-Ḍabbī, lo cual no nos debe extrañar ya que Ibn al-Ḥārrāṭ resume el texto –hoy perdido– de ar-Rušāṭī (ob. 1147) y que este último fue maestro de aḍ-Ḍabbī (11), quien lo cita frecuentemente en su *Bugyat al-multamis,* por lo que podemos concluir que aḍ-Ḍabbī sin duda copió la versión de ar-Rušāṭī, nacido en la misma ciudad en que fue firmado el famoso Tratado.

Finalmente, E. Molina anuncia «haber hallado [...] la versión latina de dicho Tratado a través de la Crónica Continuatio Hispana» (12).

Estos eran nuestros conocimientos sobre las fuentes acerca de la Capitulación de Orihuela cuando, a mediados de la década de los ochenta, hallé que existía una «cuarta» copia del Pacto de Teodomiro, que había sido editada en 1925 y que nunca había sido utilizada ni citada por quienes se han venido ocupando de esta cuestión. Es decir, que había permanecido ignorada por nuestra historiografía durante sesenta años.

---

(6) Ed./trad. de E. Lévi-Provençal: *La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'après le Kitāb al-Rawḍ al-Miʿṭār,* Leiden, 1938.

(7) *Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilà ǧamīʿ al-Mamālik,* Madrid, 1965, pp. 4-5.

(8) *La cora de Tudmīr según al-ʿUḏrī...,* en *Cuadernos de Historia del Islam* 4, Granada, 1972, pp. 58-60.

(9) *Kitāb al-Ǧaʿrafiyya,* ed. M. Hadj Sadok, Damasco, 1968, p. 207.

(10) *Al-Andalus en el Kitāb Iqtibās al-Anwār y en el Iḫtiṣār Iqtibās al-Anwār,* ed. E. Molina López y J. Bosch Vilá, n.º 7 de la colección *Fuentes Arábico-Hispanas,* Madrid, 1990, p. 130.

(11) Véase E. Molina López: «El Kitāb Iḫtiṣār Iqtibās al-Anwār de Ibn al-Ḥarrāt. El autor y la obra...», en *Quaderni di Studi Arabi,* 5-6, Venecia, 1987-88, p. 556.

(12) En el trabajo citado en la nota anterior, p. 556, nota 35.

Se trata de la versión que aparece en la obra de Abū l-Qāsim Muḥamad aš-Šarīf al-Garnāṭī: *Kitāb Rafᶜ al-ḥuǧūb al-mastūra fī maḥāsin al-Maqṣūra* (13). Se trata de uno de los comentarios que recibió la célebre *Al-Qaṣīda al-Maqṣūra* de Ḥāzim al-Qarṭāǧannī. Su autor nació en Ceuta en 1297 y murió en Granada en 1359 (14). Probablemente copió el texto del Pacto de la misma fuente que aḍ-Ḍabbī: de ar-Rušāṭī, a quien cita en la misma página en que transcribe dicha Capitulación, a propósito de una opinión sobre la etimología del topónimo Sevilla (texto, este último, que aparece en el *Iḫtiṣār Iqtibās*).

Informado del hallazgo, E. Molina aludió en 1986, en el Congreso de la UEAI en Venecia, a la existencia de esta última versión y adelantó que Robert Pocklington y yo teníamos terminado un trabajo conjunto sobre la Capitulación de Tudmīr. Efectivamente, dicho estudio existía e incluía el texto de la última versión hallada. El trabajo fue entregado para su publicación, pero, por razones que desconocemos, nunca ha sido impreso.

Por mi parte, anuncié por primera vez este hallazgo en mi estudio de 1987 sobre al-Qarṭāǧannī (15), remitiéndome, para más detalles, al trabajo conjunto inédito antes citado. También R. Pocklington mencionó el descubrimiento de esta nueva versión, en su conocido artículo sobre «el emplazamiento de Iyi(h)» (16).

En 1989, en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Joaquín Vallvé dio noticia también del descubrimiento de esta fuente ignorada (17).

Por lo tanto, desde 1925, antes de la difusión de las obras de al-Ḥimyarī y de al-ᶜUḏrī, existía un nuevo texto impreso del Tratado, aunque ello pasó desapercibido para quienes entonces se ocupaban de la Historia de al-Andalus. Ni el mismo E. García Gómez, que publicó en 1933 un trabajo sobre la Qāṣīda Maqṣūra y su Comentario por al-Garnāṭī (18), parece haber caído en la cuenta de ello. Por lo que hubo que esperar 12 años más para que la publicación del *Rawḍ* de al-Ḥimyarī «corroborara» el texto de aḍ-Ḍabbī.

La razón de este «olvido» parece estar en la poca difusión que, entonces y ahora, ha tenido entre nosotros la edición del Comentario de al-Garnāṭī.Por ello, parece oportuno reproducir esta «cuarta» versión del célebre Pacto de Teodomiro, que ofrezco aquí acompañada de mi propia traducción.

Como el lector podrá comprobar, esta versión del célebre tratado se emparenta con las de aḍ-Ḍabbī y al-Ḥimyarī, que presentan evidentes diferencias con la de al-ᶜUḏrī. Así pues, tenemos al menos dos *riwāyas* o transmisio-

---

(13) Ed. El Cairo, 1344/1925, t. II, p. 167.

(14) Más datos sobre este sabio en E. García Gómez: «Observaciones sobre la "Qaṣida Maqṣūra" de Abū-l-Ḥasan Hāzim al-Qarṭāǧanni», en *Al-Andalus* 1, Madrid-Granada, 1933, p. 85.

(15) En *Historia de Cartagena*, t. V, Murcia (Ediciones Mediterráneo), 1987, p. 505 y nota 14.

(16) En *Sharq al-Andalus* 4, Alicante, 1987, p. 178.

(17) *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica,* Madrid, 1989, pp. 106-7.

(18) «Observaciones sobre la "Qaṣīda Maqṣūra" de Abū-l-Ḥasan Hāzim al-Qarṭāǧanni», en *Al-Andalus* 1, Madrid-Granada, 1933, pp. 81-103.

nes del texto. Si juzgásemos por la traducción medieval castellana que hemos transcrito se podría concluir que el texto de ar-Rāzī presentaba a su vez notables divergencias con ambas y, por tanto, constituiría una tercera *riwāya.*

La relación de ciudades acogidas a la capitulación (suplidas las omisiones de los topónimos *Laqant* e *Iyih* o *Iyu(h),* y corregidas las malas lecturas de *Balantala* (¿Valentula?), que aparece como *B.n.ṭīla,* y de *Buqaṣra* (Begastri, junto a Cehegín) que es transcrito como *B.nīra* o *B.nayra*), es la misma que aparece en ar-Ruṣāṭī (19) y en aḍ-Ḍabbī, y prácticamente la misma que en al-ʿUḏrī con la excepción del cambio de *Buqaṣra* por *Ilš* (Elche). La relación que nos proporciona al-Ḥimyarī, aún con los problemas de transmisión del texto –problemas a los que me he referido en otro lugar (20)–, puede sostenerse que es también la misma que dio a conocer ar-Ruṣāṭī.

La lista de testigos del documento ofrece algunas variantes con respecto al texto de aḍ-Ḍabbī (como se sabe, el de al-Ḥimyarī omite la relación de testigos, y al-ʿUḏrī aporta ocho nombres, de los que sólo los dos primeros y el último coinciden de algún modo con los de la lista de aḍ-Ḍabbī y al-Garnāṭī).

(19) Ed. E. Molina y J. Bosch, Madrid, 1990, p. 130.

(20) «Yakka, Ğumalla, Bilyāna» en *Yakka. Revista de Estudios Yeclanos,* 3, 1991, pp. 15-6.

TEXTO ÁRABE

Kitāb Raf' al-ḥuǧūb al-mastūra fī maḫāsin al-Maqṣūra
de Abū l-Qāsim Muḥammad al-Garnāṭī.
t. II, p. 167

كتاب من عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن عبدوس أنه نزل على الصلح وأن له عهد الله وذمة نبيه صلى الله عليه وسلم أن لا يقدم له ولا لأحد من أصحابه ولا يؤخر ولا ينزع عن ملكه وأنهم لا يقتلون ولا يسبون ولا يفرق بينهم وبين أولادهم ولا نسائهم ولا يكرهون عن دينهم ولا تحرق كنائسهم[...]* ونصح وأدى الذي شرطنا عليه وانه صالح على سبع مدائن أوريولة وبنتيلة [ولقنت]** ومولة وبنيرة [وإية]** ولورقة وأنه لا يؤوي أحدا مر لنا آبقا ولا عدوا [ولا]** يخيف لنا آمنا ولا يكتم خبر عدو علمه وأن عليه وعلى أصحابه دينارا كل سنة وأربعة امداد قمحا وأربعة امداد شعيرا وأربعة أقساط طلاء وأربعة أقساط خلا وقسطي عسل وقسطي زيت وعلى العبد نصف ذلك شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن ابي عبدة القرشي وأبو القاسم الهذلي وعبد الله بن ميسرة التميمي وكتب في رجب سنة اربع وتسعين من الهجرة .

* El editor advierte que, en el texto original, hay un espacio en blanco que debe corresponder a unas cuatro palabras. Estas muy probablemente son las que aparecen, en ese lugar, en los textos de aḍ-Ḍabbī y al-Ḥimyarī: ولا ينزع عن ملكه ما تعبّد.

** Falta en el original. Restituyo de acuerdo con los textos de aḍ-Ḍabbī y al-Ḥimyarī.

TRADUCCIÓN

«Escritura que otorga *(min)* ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Mūsà ibn Nuṣayr a *(li)* Tudmīr (Teodomiro) b. ᶜAbdūs [en que le reconoce] que éste se ha rendido mediante capitulación *(nazala ᶜalà ṣ-ṣulḥ)* y se acoge al Pacto instituido por Dios *(la-hu ᶜahd Allāh)* y a la protección *(dimma)* de Su Profeta, que Él bendiga y salve (21), que le garantizan que no cambiará su status o posición ni el de ninguno de los suyos *(aṣḥābi-hi)* ni se le privará de su dominio (22), y que no serán matados, ni reducidos a esclavitud, ni separados de sus hijos o sus mujeres, ni forzados a abandonar su religión, ni se les quemarán sus iglesias.

»[No será despojado de su dominio mientras] (23) sea leal y respete las condiciones que le hemos impuesto. Él capitula en nombre de *(wa-annahu ṣālaḥa ᶜalà)* siete ciudades, que son *Uryūla* (Orihuela), *B.n.tṬla, [Laqant], Mūla* (Mūla o Mola), *Bnīra* o *B.nayra, [ly·h]* y *Lūrqa* (Lorca). No deberá dar cobijo a nadie que huya de nosotros, ni a ningún adversario nuestro; no atacará a nadie que tenga nuestro *amān* o salvaguardia; no nos ocultará ninguna noticia acerca del enemigo que llegare a su conocimiento. Quedan obligados, él y los suyos, a entregar cada año un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro medidas de mosto, cuatro de vinagre, dos medidas de miel y dos de aceite; los siervos deberán pagar la mitad de las cantidades antedichas.

»Fueron testigos del documento: ᶜUṯmān b. Abī ᶜAbda al-QurašT, Ḥabīb b. Abī ᶜAbda al-QurašT, Abū l-Qāsim al-Hudalī y ᶜAbdallāh b. Maysara at-Tamīmī.

»Fue redactado en el mes de *raǧab* del año 94 de la Hégira».

---

(21) Los términos *ᶜahd* y *dimma* indican el marco jurídico islámico, el marco institucional, en que se va a desarrollar la vida de esta comunidad cristiana levantina que se ha acogido a la capitulación *(ṣulḥ)*. Cf. M. de Epalza: «Descabdellament politic i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI)» en *Symposium internacional sobre els orígens de Catalunya*, Barcelona, 1991, pp. 55-59.

(22) La palabra aquí empleada, *m.lk*, puede leerse *mulk* y *milk;* en el primer caso, habría que interpretarla como «soberanía, autoridad», y en el segundo como «propiedad, hacienda». Del contexto del documento se desprende que a Teodomiro se le garantizan ambas cosas, por lo que empleo en mi traducción el término «dominio» en el sentido tanto de «poder que uno tiene de disponer libremente de lo suyo» como de «superioridad legítima sobre las personas». No obstante, teniendo en cuenta que las mismas fuentes que transcriben el Pacto llaman a Teodomiro *malik* «rey», habrá que entender que lo que aquí se le garantiza es la conservación de su poder real *(mulk)*.

(23) Ésta es la traducción de las palabras que –creo– suplen la laguna advertida por el editor en el original. Del mismo modo, añado luego, también entre corchetes, los nombres de las dos ciudades omitidas, en el orden que les corresponde según la lista de ar-Rušātī, reproducida por aḍ-Ḍabbi.

LA CASA DE CONTRATACIÓN DE ORÁN Y EL CAMBIO EN LA FILOSOFÍA DE LAS TRANSACCIONES ENTRE BERBERÍA Y VALENCIA, 1510-1514

Por
ANDRÉS DÍAZ BORRÁS
CSIC, Barcelona

Las relaciones entre Valencia y Berbería habían atravesado vicisitudes muy cambiantes a lo largo de la Edad Media. No obstante, se fue configurando una estructura de relaciones en una doble vertiente. Por un lado, los negocios de las transacciones constituyeron a lo largo del siglo XIV y buena parte del XV una faceta importantísima para la vitalidad financiera urbana, por otro lado, se generará toda una dinámica de enfrentamiento y tensiones que, en ascenso, irá reproduciéndose desde finales del trescientos (1).

En efecto, los intercambios económicos, sustentados por sólidos fundamentos muy variados, se convirtieron en la salida natural de las aspiraciones comerciales valencianas, frustradas en otros mercados ocupados, desde antiguo, por los italianos, provenzales o por otras ciudades catalanas que se habían erigido en auténticas dominadoras de la mayor parte de las plazas mediterráneas. La región bañada por las aguas del Estrecho de Gibraltar, entres *Espanya* y *Barberia* era el único rincón donde, a sus anchas, los traficantes locales desarrollaron todas sus posibilidades, explotando intensamente

(1) Rafael Arroyo: «El comercio valenciano de exportación con Italia y Berbería a finales del siglo XIV», *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón.* Valencia, 1967 (1973), *vol. III (parte II),* pp. 255-289. Jacqueline Guiral: «Les relations commerciales du royaume de Valence avec la Berbérie au XV^e^ siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* 10 (1974), pp. 99-131. Hay traducción catalana en *València, un mercat medieval.* Edic.a cargo de Antoni Furió. Valencia, 1985, pp. 277-313. Rafael Cariñena y Andreu Díaz: «Corsaris valencians i esclaus barbaresos a les darreries del segle XIV: una subasta d'esclaus a València el 1385», *Estudis Castellonencs,* 2 (1984-85), pp. 439-456.

los recursos de los que disponían (2). Independientemente de que tales negocios estuvieran mayoritariamente en manos cristianas o musulmanas, pero siempre asociados al núcleo comercial urbano, los intercambios se realizaron no exentos de riesgos graves que ponían, frecuentemente, en aprietos la continuidad de las relaciones. Si había un común denominador a los tráficos marítimos con Berbería ese era el de la inseguridad. Inseguridad, no tanto, motivada por la presencia de piratas berbericos, que interceptaban los comercios, como por la interferencia de los corsarios cristianos que, sabedores de lo lucrativo de las transacciones, gustarían de interceptar el rumbo de los barcos fletados en Valencia (3).

A la larga, sin embargo, el mayor problema vino derivado de otro factor enormemente delicado, conectado con la seguridad y la propia supervivencia de los tráficos. Si los piratas berberiscos, conocedores de las limitaciones de sus medios técnicos y humanos, no hostigaron, por regla general, las rutas de transporte de mercancías, si se lanzaron al asedio de las costas litorales valencianas. Este problema que ya era muy viejo a finales del cuatrocientos, se vio agudizado por la presión, cada vez más intensa, a la que se vieron sometidas las comunidades rurales de *moros de la terra.* En estas condiciones, el miedo a la finisecular invasión, que contribuyera a la reislamización del país y a la generación de un gran foco de inestabilidad peninsular, se hizo patente, agudizando las medidas represivas. Coincidía esa postura con un notable descenso de los intercambios en relación con Berbería. Este descenso no estuvo promovido por una coyuntura desfavorable, simplemente, sino que lo estuvo por una contracción general de los intercambios debido a la evolución estructural de la sociedad valenciana. Aunque la piratería, de todo género, intervino activamente en ese proceso, es probable que no se le pueda achacar el papel de motor esencial del repliegue económico valenciano de comienzos del XVI. La desviación del interés en sectores muy activos hacia campos de inversión o *status* sociales distintos de los comerciales, la desarticulación de grupos tan dinámicos como los musulmanes o los judíos, en unión de una intromisión, cada vez más efectiva, del aparato político de la monarquía, en los medios sociales, promoverá este retraimiento de la actividad económica tradicional (4).

Por lo que se refiere a la negociación con Berbería el signo de los nuevos tiempos vendrá determinado por el surgimiento de la Casa de Contratación de Orán y lo que ello implicaba desde el punto de vista de la filosofía de los negocios.

---

(2) Los jurados de Valencia repetirían, frecuentemente, como reclamación y lamento por actos piráticos cometidos contra la negociación de la ciudad, la circunscripción de los comercios locales a regiones muy restringidas del área del Estrecho o algún otro mercado aislado: *Que ací, en aquesta ciutat la mercaderia és aterrada en major part, car la guerra de França e de la Anglaterra alcú no navega a Ponent e menys a Levant. Solament roman a nostres mercaders aquest rachó d'Espanya e vers Pisa, per florentins.* Archivo Municipal de Valencia, *Lletres Missives,* g.^{3},-15, f. 67 6 68 r. Vid. Andrés Díaz: *Problemas marítimos de Valencia a fines de la Edad Media: el corso, la piratería y el cautiverio en su incidencia sobre la dinámica económica. 1400-1480,* Valencia, 1988 (edic. microfichada), p. 546.

(3) Andrés Díaz: *Problemas marítimos...,* pp. 476-629.

(4) Ernest Belenguer: *València en la crisi del segle XV,* Barcelona, 1976. Jacqueline Guiral: «Convers a Valence en la fin du XV^{e} siècle», *Melanges de la Casa de Velázquez, 11* (1975), pp. 81-98. Mark D. Meyerson: «Tue war against Islam and the muslims at home: the mudejar predicament in the kingdom of Valencia during the reign of Fernando el Católico», *Sharq al-Andalus, Estudios Árabes,* 3 (1986), pp. 103-113.

La Casa de Contratación de Orán y Alfonso Sánchiz

La formación de la Casa de Contratación de Orán es un acontecimiento que parece sorpredentemente desconocido, pese a representar un hito fundamental en la historia del comercio y de la vida marítima valenciana en relación con Berbería. Corresponde a Jacqueline Guiral el honor de haber dado a la luz pública la noticia de su existencia:

> La conquista de las costas del litoral magrebí tendrá como consecuencia la recuperación del tráfico hacia Berbería que culmina en 1509-1510, en el momento en que el lugarteniente del tesorero del rey –el converso valenciano Alfonso Sánchiz– obtiene la concesión del monopolio comercial con África (5).

La noticia volverá a aparecer, nuevamente, en un trabajo de 1985:

> Aquestes relacions es deterioraren a la fi del segle XV, en encetar-se una política sistemàtica de conquesta militar de les principals ciutats constaneres de l'Àfrica musulmana (1497-1510). Els models pacífics es veuen substituits per models agressius, els quals manquen al seu objectiu, ja que en voler fer-se amb el comerç de l'Àfrica del nord amb la instauració d'un monopoli d'Estat pel biaix de la Casa de Contractació d'Orà, trencaran l'equilibri que s'hi havia instaurat. D'aquí en avant el comerç amb l'Àfrica és a les mans del convers valencià Alfons Sanchiz. És la fí del règim del negoci individual que hem evocat. Hom pot preguntarse qui empeny aquesta política que es revela econòmicament catastròfica ¿és novament una concepció senyorial que s'imposa a la concepció burguesa dels mercaders cristians o no cristians? (6).

Parece probable que con anterioridad a la elaboración de la tesis doctoral de Guiral la investigadora francesa desconocería la fuente. Al menos es significativa la carencia de indicaciones a este respecto en sus trabajos de la década de los setenta (7). De lo que no cabe duda es de que la transcendencia del acontecimiento es merecedor de una aproximación más profunda de la mera información que proporcionaba Guiral y que era desconocida con anterioridad (8).

---

(5) Jacqueline Guiral: *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525),* Valencia, 1989, p. 45. Es la traducción de: *Valence, port méditerranéen au XV*e siècle (1410-1525), Paris, 1986.

(6) Jacquline Guiral: «L'aportació de les comunitats jueva i musulmana al comerç marítim de València al segle XV», *Afers,* 5/6 (1987), pp. 33-46. Este artículo había sido publicado con anterioridad bajo el título de «L'apport des communautés juives et musulmanes. Au commerce maritime de Valence au XV siècle», *Actes du II*e *Colloque international d'Histoire,* «Économies méditerranéennes: équilibres et intercommunications, XIII[e]-XIX[e] siècles. Centre de Recherches Néohelléniques. Fondation nationale de la recherche scientifique (Atenes, 1985), pp. 461-474.

(7) La edición francesa del libro de Guiral es de 1986, pero en realidad éste es su tesis doctoral convenientemente adaptada, su tesis data de 1982. El artículo sobre las comunidades musulmana y judía está editado primeramente en 1985 con anterioridad en la bibliografía que hemos venido citando, vid. notas 1 y 4, nunca menciono el tema de la Casa de Contratación de Orán, que también era eludido por historiadores como Emilia Salvador: *La economía valenciana en el siglo XVI (Comercio de importación),* Valencia, 1972.

(8) Incluso en las referencias, menguadas, que da Guiral se aprecia un conocimiento muy relativo de la fuente. Así, la cita que aparece en su libro sobre Valencia como puerto no se menciona el lugar de procedencia de la noticia. En el artículo del año 1985, traducido en 1987, se darán unas referencias muy aproximadas: ARV, Bailía, 1974, f. 441 en lugar de 440 y al 442 v y Bailía, 1167, f. 37 en lugar de 32 v al 35 r, si nos referimos a las ordenaciones exclusivamente ó 30 r al 35 v si hacemos referencia a toda la documentación producida en 1516 y relativa a este tema.

Alfonso Sánchiz procedía de una familia conversa relacionada con los negocios de los intercambios, que además estaba fuertemente ligada a la actividad real con la que colaboraba y se beneficiaba. De esta manera, se habría creado una verdadera simbiosis de intereses que permitió, sin dificultad, atribuir a Sánchiz, por parte de Fernando el Católico, la exclusiva de la administración de la Casa de Contratación oranesa (9).

Habíamos indicado con anterioridad que en la transición del cuatrocientos al quinientos los tráficos entre Valencia y Berbería se resistieron de una desaceleración del ritmo con el que venían desarrollándose. Guiral pudo constatar tal fenómeno, así como el traspaso de la iniciativa comercial a flotas italianas sin las cuales, quizás, los negocios no hubieran llegado a producirse (10). Como decíamos, semejante tendencia iba asociada a un incremento de la hostilidad naval por parte de ambos rivales, hasta el extremo de promover una auténtica campaña de ocupación de las plazas portuarias norte-africanas, desde las cuales fuera posible organizar flotas berberiscas que atacaran nuestras costas o lo que podía llegar a ser más grave: planear una invasión en toda la regla. La ocupación de las principales ciudades marítimas del África occidental producirá un cambio sustancial en la ya agonizante actividad mercante valenciano-berberisca. La densidad de barcos armados bajo bandera de la monarquía hispánica se acrecentaría extraordinariamente, más que nunca los mares del Estrecho y sus adyacentes se transformaron en aguas de guerra y los riesgos que ello comportaba para la navegación comercial crecieron en proporción directa. Así pues, la ocupación de las plazas norte-africanas conllevó, indefectiblemente, un cambio en el *status* tradicional de los intercambios y de las relaciones bilaterales, transformación que dejó caduca la vieja estructura de libre comercio, haciéndose necesario un nuevo diseño que interpretase la realidad de aquel momento más acorde con los tiempos. Efectivamente, para acabar con los fraudes y contrabandos, pero también con las presas ilegales, parecía conveniente centralizar todos los intercambios en manos de una sociedad, de una persona de la entera confianza del monarca, alguien como Sánchiz. Alfonso Sánchiz, quien por sus orígenes era un conocedor de la situación en Berbería, también estaba bien introducido en los círculos mercantes y, a la vez, asociado a la política del soberano. Desde luego, las intenciones de la realeza iban por el camino de organizar de forma más racional y fiscalizante esa actividad, que por realizarse con un país potencialmente enemigo peligroso, como Berbería, era necesario seguir muy de cerca. Al mismo tiempo, el soberano tenía como objetivo otro igualmente importante, el de penetrar decididamente en el mundo comercial, con la intención de fiscalizar e intentar controlar los resortes de la estructura de las transacciones. La filosofía que presidía esa trayectoria política se sustentaba tanto en la asunción de más y más papeles importantes en los aparatos sociales y burocráticos como en los económicos. Fernando el Católico, en unión de colaboradores leales como Sánchiz, aspirará a mucho más que sus antecesores, a la creación quasi del Estado. La fórmula empleada, sin embargo, como era de prever ado-

(9) Jacqueline Guiral: *Valencia, puerto mediterráneo...*, pp. 45-47, 130, 261, 272, 275, 208-9, 370, 375, 387, 394, 400, 407, 538-9 y 565.

(10) Jacqueline Guiral: «Les relacions comercials del regne de València amb Berberia al segle XV»..., pp. 281-295.

lecía de elementos incompatibles con aspiraciones sólo posibles después de las revoluciones burguesas. El mecanismo fiscalizador que podemos denominar Casa de Contratación de Orán no fue jamás una institución adecuada al estar concebida de acuerdo a normas tanto más arcaizantes cuanto más espíritu progresista pretendía aparentar, su modernidad basada en un monopolio señorializado solamente podía conducir al agotamiento de una de las rutas más tradicionales y rentables de los negocios valencianos.

La constitución de la Casa de Contratación de Orán

El primer documento al que hacemos referencia es una copia de la constitución de la Casa de Contratación de Orán que fue requerida en 1516, desde Granada, con motivo de un pleito mercantil (11). En 1516, las ordenaciones instauradas en Valladolid, el 15 de febrero de 1510, ya no estaban en vigor, aunque cabe la posibilidad de que se hubiese otorgado una prórroga de aquellas capitulaciones una vez que los plazos previstos caducaran (12). El escrito de 1510 consta de catorce puntos en los que se hace una detallada descripción de las competencias y características de la institución, de las responsabilidades reales y de las atribuciones del Tesorero Alfonso Sánchiz, comisionado por Fernando el Católico para ostentar la dirección de la nueva compañía que se configuraba.

La Casa de Contratación de Orán aparecía con objeto de ser el instrumento que canalizase y racionalizase los intercambios entre la península y Berbería. Su radio de acción abarcaría los reinos de Tremecén y Tenes (13). En estos territorios, ningún mercader podría efectuar transacciones libremente, siendo obligación del Capitán General de la plaza de Orán el auxilio a Sánchiz en el cumplimiento de esta norma (14). Cualquier comerciante estaba sujeto a acudir a Orán o Mazalquivir donde la compañía se encargaría de gestionar el negocio (15). De esta manera, desaparecía la posibilidad de efectuar transacciones comerciales directamente. Se instauraba una especie de monopolio privado en manos del tesorero real, aunque el soberano participara activamente a través de varias fórmulas. Efectivamente, si la empresa era la encargada de los intercambios, los almacenes y depósitos que se instalaran en Orán serían edificios de la monarquía, cedidos a Sánchiz con la condición de que éste debía de acondicionar y reparar los desperfectos que se produjeran (16). Por otro lado, pese a que el tesorero real era autorizado a contratar subordinados que atendiesen sus asuntos en Orán o en cualquier otro lugar, sería competencia del monarca designar a la persona que llevara los libros de entradas y salidas de mercancías (17). Por último, competía al monarca, igualmente, hacer pública la prohibición de comerciar con moros o judíos, atribución sólo reserva-

(11) Archivo del Reino de Valencia (ARV), Bailía, 1167, mano O, f. 30 r al 32 r.

(12) Vid. nota 33.

(13) ARV, Bailía, 1167, mano O, f. 32 v. Capítulo I.

(14) *Ibidem*, f. 33 rv. Capítulo IV.

(15) *Ibidem*, f. 32 v. Capítulo I.

(16) *Ibidem*, f. 32 v 33 r. Capítulo II.

(17) *Ibidem*, f. 33 v 34 r. Capítulo VI.

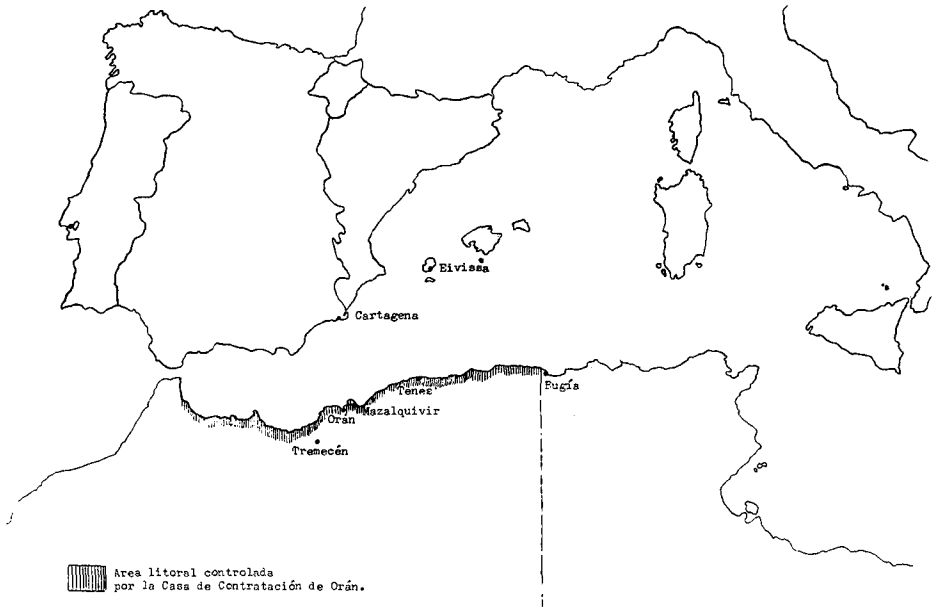
da a la Casa de Contratación, mediante los correspondientes pregones realizados en Orán (18) y garantizar la seguridad de los bienes que llegasen a esa plaza por medio de la expedición de los oportunos salvoconductos (19).

Al margen de estos acuerdos puntuales, en los que la intervención real y la de Alfonso Sánchiz iban de la mano, se efectuó una clara división de funciones entre las dos partes. Entre los privilegios de los que disfrutará Sánchiz figurarán el de poder comprar al contado y a plazos, sin límite, en las mercancías destinadas a Orán, o poder intervenir en la contratación de fletes y seguros mercantiles, que se efectuaran en los negocios realizados con moros y judíos (20). Esta libertad de acción contrastaba con la rigidez en la fijación de derechos que se cobrasen por la negociación. El tesorero vendría obligado a mantener las tasas fiscales existentes en época de la dominación musulmana en la ciudad (21). No obstante, los beneficios que se lograran serían repartidos al cincuenta por ciento entre el rey y Sánchiz, bien entendido que de la mitad correspondiente al valenciano un sexto iría a parar al tesorero Francisco de Vargas, previsiblemente, persona encargada por Fernando el Católico de fiscalizar las cuentas de la compañía (22). Precisamente, cuatro meses después de concluido cada año comercial se presentaría el balance correspondiente. Se establecía que en caso de que el resultado de la gestión fuera negativo pero restasen mercancías por vender en los almacenes de la Casa de Contratación, éstas deberían de ser vendidas para liquidar las cuentas (23). El volumen de las transacciones y la complejidad del funcionamiento de la compañía recomendarán la instalación de dos depósitos de reserva a este lado del mar: en Cartagena y Eivissa (24). Por último, también en sintonía con la idea de controlar una empresa de grandes dimensiones, se estipulará que Sánchiz pudiese disponer de guardas que vigilasen las puertas de acceso a Orán para impedir cualquier violación de las normas establecidas (25).

Por lo que se refiere a las competencias de la monarquía, ya hemos apuntado que suya era la mitad de las ganancias, que su responsabilidad consistía en pregonar la prohibición del libre cambio con Berbería o distribuir los salvoconductos para las mercancías que llegasen a Orán. Sabemos, así mismo, que la revisión de cuentas, aunque pagada por Sánchiz, dependía directamente del rey, así como los edificios donde se custodiaría la mercancía, por ejemplo. Se establecieron, igualmente, medidas de garantía para asegurar que si la milicia, costeada por el soberano en la plaza, saqueaba o dañaba las instalaciones de depósito de mercancías, en algún hipotético motín, fuera el mismo rey el que corriese con los gastos ocasionados (26). De igual forma, quedó establecido que si el monarca concedía licencias de comercio con Berbería,

(18) *Ibidem,* f. 35 r. Capítulo XII.
(19) *Ibidem,* f. 32 v 33 r. Capítulo II.
(20) *Ibidem,* f. 33 r. Capítulo III.
(21) *Ibidem,* f. 33 v. Capítulo V.
(22) *Ibidem,* f. 34 r. Capítulo VII.
(23) *Ibidem,* f. 34 rv. Capítulo VIII.
(24) *Ibidem,* f. 35 r. Capítulo XIII.
(25) *Ibidem,* f. 35 r. Capítulo XIV.
(26) *Ibidem,* f. 35 r. Capítulo XI.

La Casa de Contratación de Orán y el área litoral bajo su influencia. 1510-1514



sin respetar el monopolio de Sanchiz, éste cobraría, en contrapartida, el valor de lo negociado, es decir, lo mismo que si se interceptase cualquier cargamento de contrabando.

Tenían estas ordenanzas su correspondiente cláusula de índole caritativa. Así, se autorizaba a los rectores de la compañía a distraer algunas sumas para dotar la fábrica de la iglesia de Orán, para redención de cautivos y otras obras misericordiosas (27). Pero, sobre todo, el acta de nacimiento de la Casa de Contratación de Orán tenía una disposición de disolución temporal. Ciertamente, la concesión del monopolio de explotación a Alfonso Sánchiz, que comenzaba en 1510 concluiría en 1514 indefectiblemente. Período de cuatro años que se prolongaría por todo 1515 para las mercancías del tesorero que no se hubiesen podido vender siempre y cuando no superarsen los 10 ó 12.000 ducados. Los beneficios de estas ventas serían repartidos conforme a lo pactado en el documento, sin embargo, si el monto de lo almacenado superaba los 12.000 ducados sería atribuido íntegramente al monarca (28).

El previsible final del monopolio

Estas orientaciones fueron dadas en Valladolid el 15 de enero de 1510, sin embargo, tales capítulos no llegaron a Valencia como habían sido redacta-

(27) *Ibidem,* f. 34 v. Capítulo IX.

(28) *Ibidem,* f. 34 v. Capítulo X.

das. En efecto, no será hasta el 5 de agosto de 1510 cuando Alfonso Sánchiz se presente ante el Baile General mostrando la provisión real correspondiente (29) Esta provisión, no obstante, no será la dada en Valladolid el 15 de enero sino una síntesis de aquella otorgada en Madrid a 13 de marzo (30). Este escrito, que es un resumen del anterior, elude algunos extremos que no fueron copiados, dando una visión incompleta de las características de la Casa de Contratación. Los catorce puntos del primer documento quedaban reducidos a cuatro en el segundo, haciéndose hincapié, esencialmente, en el establecimiento del monopolio, sus competencias y las obligaciones del monarca. Se obviaban, precisamente, dos extremos transcendentales, como el reparto de los beneficios entre el soberano y Sanchiz o la limitación de la existencia de la sociedad hasta 1514-15, entre otros (31). Fue por ello este documento y no las capitulaciones *in extenso* el que se haría público en Valencia el 8 de agosto de 1510 (32). Así pues, hay que suponer que la mayoría de la gente, incluyendo a los posibles mercaderes interesados en la contratación de bienes para Berbería, acabo teniendo una información sesgada de las características del nuevo monopolio. La responsabilidad de la insuficiencia en la publicación de las normas establecidas habrá que atribuirlas, prioritariamente, a Sánchiz, el primer interesado en dar una visión parcial del asunto, pero también en los elementos del aparato real que expidieron el documento de marzo sin prever el mal uso que podría hacerse de él, y es precisamente por esas circunstancias por las que hemos podido, al final, acceder a la verdad del caso.

Decíamos que por un pleito mercantil de 1516 se requirió a Alfonso Sánchiz a que presentara las capitulaciones establecidas relativas a la Casa

---

(29) ARV, Bailía, 1164, f. 440 v 442 v.

(30) *Ibidem,* f. 440 v 442 r.

(31) Primeramente, que ell dicho Alonso Sanchis tenga cargo de toda la contractación que se hoviere de fazer en la dicha ciutat de Horán e reynos de Tremizén e Tenez, e los que tovieren por ell cargo e no otra persona alguna, ansí en las cosas que se hovieren de vender a los moros e judíos e a otras qualesquier personas hovieren de vender, e que otra persona no puede contractar con los susodichos sino, solamente, el dicho Alonso Sanchis o los que por él tuvieren cargo, con tanto que no pueda ser la dicha contractación sino por la dicha ciutat de Orán y no por otra parte ni partes.

Y otrosí, que su altesa manda publicar con pregón que nengua persona sea osada de contractar con los moros e otros qualesquier personas de los reynos de Tremizén e Tenez, sin lixencia, y esto mismo se pregone en la dicha ciudat de Orán.

E otrosí, que ell dicho tesorrero Alonso Sanchis y los que por ell tuvieren cargo de la dicha contractación puedan poner guardas a los puertos de la dicha ciudat de Orán, para que nadi pueda poner ni sacar mercaderías sin su cédula, porque no se haga fraude en la dicha contractación.

Otrosí, que su altesa mande al Capitán General, questá o stuviere en Orán, que de todo el favor e ayuda que fuere necessario al hazedor y a las otras personas que stuvieren con las dichas mercaduríias en la dicha ciutat de Orán por ell dicho Thesorero Alonso Sanchis, y que ell dicho Capitán, ni otra persona, direste ni indireste, no trate ni consienta tractar ni negociar de mercadurías en la dicha ciutat de Orán y reynos de Tremizén e Tenez, azí en los que se ovieren de vender a los moros e judios e otros qualesquiere personas como en los que se hovieren de comprar dellos, y que los que contractaren contra la dicha prohibición pierdan todos los bienes e mercadurías que contractaren o el valor 441 vdellas como se contiene en las cartas de vedamiento de su alteza con tanto que los bienes dellos que contractaren, contra la dicha prohibición en la dicha ciudat de Orán o vila de Maçalquevir e su tierra, se appliquen a la dicha contractación. Y que su alteza promete de no dar lixencia a persona alguna para levar mercadurías a la dicha ciudat de Orán y reynos de Tremicén e Tenes, ni para saquar de allá durante el tienpo de la contractación, y si la diere que su alteza sea obligado pagar a esta companyía el interesse que las tales personas a quien dire lixencia ganares.
ARV, Bailía, 1164, f. 441 rv.

(32) Vid. nota 30.

de Contratación (33). El pleito en cuestión se produjo cuando Joan de Santa Fe intentó sacar algunos bienes al margen del monopolio que controlaba la negociación, previsiblemente todavía en 1516. Aunque cabe la posibilidad, como quedó dicho, de que se renovara la vigencia de la compañía, también es posible que Sánchiz, escudándose en la carencia de información al respecto intentase, arbitrariamente, continuar con la empresa de manera ilícita, hasta que fuese descubierto por las indagaciones de este caso.

En definitiva, pues, la vida de la Casa de Contratación de Orán estaría sujeta a un anhelo de modernización de las estructuras políticas y económicas, en la época de Fernando el Católico, que no se correspondía con la realidad de las circunstancias históricas en las que se hallaba. La creación del monopolio no sirvió para impulsar la negociación con Berbería, que estaba decayendo indefectiblemente (34). Sirvió, en todo caso, como recompensa a uno de los servidores de la política de la monarquía que intentó, a su costa, beneficiarse, incluso tal vez de manera ilegal, de la situación, dentro de unas concepciones que tenían muy poco de filosofía modernizadora aparentemente instaurada. Por el contrario, podía enmarcarse perfectamente dentro de los métodos clásicos de los privilegiados para detentar el poder y su preeminencia social.

(33) Vid. nota 12.

(34) Según Guiral, el número de barcos con destino a Berbería sería, por años: 1503: 9; 1507: 3; 1529: 27; 1510: 28; 1519: 1; 1520: 6; 1522: 7,. Vid. Jacqueline Guiral: *Valencia, puerto mediterráneo...*, p. 46. Para una moderna aproximación al período de los Reyes Católicos y su política general puede ser interesante la consulta de una síntesis monográfica como la de J.N. Hillgarth: *Los Reyes Católicos. 1476-1516,* Barcelona, 1984.

EL ORIENTE DE AL-ANDALUS EN EL *ĀṮĀR BILĀD* DE AL-QAZWĪNĪ

Por
FÁTIMA ROLDÁN CASTRO
Universidad de Sevilla

I

Zaqariyyāᶜ b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī, nació en Qazwīn, Persia septentrional, hacia el año 600/1203. Existen pocos datos sobre su vida. Sabemos que como típico representante del hombre de letras de la época, marchó a completar su formación a Damasco y otras ciudades orientales. Compartió su labor como geógrafo y cosmógrafo con la actividad de juez o *qāḍī* ciudades iraquíes de Wāsiṭ y Ḥilla (1).

El *Āṯār al-bilād* (2), una de sus obras conocidas, a la que pertenecen los fragmentos que aquí se presentan traducidos, es esencialmente un estudio geográfico, un diccionario de los países del mundo, en el que éstos, las ciudades y lugares, se hallan distribuidos en un estricto orden alfabético dentro de cada uno de los siete climas *(aqālīm)* (3) establecidos en la clásica división ptolemaica. La obra responde por completo al tipo de literatura geográfica enmarcada en el género *al-masālik wa-l-mamālik,* surgido en el marco de la sociedad árabo-musulmana de finales del siglo III/IX como respuesta a las necesidades emergentes en el ámbito de un gran imperio. En función de estas nuevas necesidades, aparecidas al compás de la expansión territorial del

(1) A propósito de este autor véase: Cl. Huar: *E.I.,* 1.ª ed., t. IV, *s.v.* (Ḳazwīn), p. 840; M. Streck: *E.I.,* 1.ª ed., t. IV, *s.v.* (Al-Ḳazwīnī), p. 841-896; Kaḥḥalah, *Muʿŷam al-muʾallifīn,* p. 183; Al-Zirikli, *Al-Aᶜlām,* t. III, p. 80.

(2) La edición utilizada está publicada en Beirut, por la editorial *Dār Ṣader,* y aparece sin fecha.

(3) Existe una segunda obra de carácter cosmográfico titulada *ᶜAŷāʾib al-majluqāt.*

mundo árabe *(Dār al-Islām),* la administración precisa conocer las características sociales de la población de cada provincia, el número de sus habitantes, la conformación física del relieve, la delimitación de fronteras, los itinerarios, etc., y aunque la *mamlaka islamiyya* estaba destinada a desaparecer poco después como marco político unitario, el mundo árabe de entonces continuó encarnando la existencia de un solo espíritu cultural y lingüístico, el espíritu islámico.

El género al que pertenece el *Āṯār al-bilād* responde a las características de una geografía reflejo de este marco cultural y económico mencionado; se trata de una geografía esencialmente humana, estudio del hombre en su medio, basada en gran medida en la observación directa, y concebida además como actividad literaria, medio que le permite ser transmitida con cierta facilidad (4). Desde una perspectiva histórica los *masālik wa-l-mamālik* superan las anteriores obras geográficas adoptando como método el estudio del ser humano en unas líneas esenciales que parten de su relación con un tiempo y un espacio determinados (5).

En este marco teórico expuesto cabe analizar, aunque sea brevemente, el valor de la obra de al-Qazwīnī. Es esencial para ello tener presente la época concreta a la que pertenece; pleno siglo XIII, siglo de decadencia en el terreno político y literario. Los viajes ya no se realizan con finalidad puramente erudita y el género geográfico goza de plena aceptación como manifestación independiente del *adab.* El afán de conocimiento en los autores pertenecientes a esa época, les impulsa a incluir en sus obras noticias referentes a países no visitados por ellos, y eligen partiendo de textos ajenos, unas veces con mayor escrúpulo que otras, tomando los datos que parecían más verosímiles, o más llamativos, según el criterio de cada autor.

Es éste último el caso particular de al-Qazwīnī, cuyas obras presentan carácter de compilación, en las cuales expone fielmente el fruto de sus lecturas. El *Āṯār* reúne en sus páginas una variedad estimable; no sólo se tratan asuntos concernientes a la naturaleza, sino también fenómenos prodigiosos o *ʿajāʾib,* recopilaciones literarias, y hechos históricos, distribuidos en desigual proporción.

Por su labor de recopilador ha recibido al-Qazwīnī la consideración de plagiador e incluso de geógrafo *amateur* (6), aunque, insisto, hay que valorar su actividad desde el punto de vista del hombre del siglo XIII, donde el concepto de plagio no tenía ningún parecido con el que ahora entendemos como tal. Gracias a este sistema de redacción, se han conservado a lo largo de sus páginas textos pertenecientes a ciertos autores orientales y occidentales en los que basa sus descripciones, y cuyas obras originales nos han llegado incompletas o simplemente se desconocen.

En esta línea se sabe que al-Qazwīnī utilizó múltiples fuentes para la redacción de su obra *Āṯār al-bilād;* Wüstenfeld, su primer editor, recogió una

---

(4) A. Miquel: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du IIème siècle,* 3 vols., La Haya, 1973-1980, 2.ª ed., en concreto t. III, p. 285.

(5) *Idem,* p. 281.

(6) M. Kowalska: «The sources of al-Qazwīnī's Āṯār al-bilād», *Folia Orientalia VIII* (1967), p. 87.

serie de nombres, aportando una lista de alrededor de cincuenta, máximos representantes todos de la geografía e historia árabe medieval. Mencionó a al-Iṣṭajrī, Ibn Faḍlān, Abū Dulaf, al-Masᶜūdī, Ibn Ḥawqāl, al-Juwarizmī, al-ᶜUḏrī, Yāqūt al-Hamawī, Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, al Rāzī, etc. Años después Kratchkowsky hacía pública su aceptación de la lista de fuentes dadas por Wüstenfeld proponiendo la posibilidad de alargarla considerablemente (7).

Así pues, este autor se valió de obras escritas por historiadores y geógrafos, de noticias transmitidas por hombres de leyes, tradicionistas y filósofos, así como de su propia información y de los datos extraídos de sus viajes, aunque esto último en lo referente a la zona geográfica en la que él se desenvolvió (nunca visitó Al-Andalus).

II

La recopilación de textos que aquí se ofrece constituye la segunda parte o continuación de mi libro, aparecido en 1990, *El occidente de al-Andalus en el Āṯār al-bilād de al-Qazwīnī* (8). Como se indica desde el título, allí se estudian los enclaves situados en la zona occidental de la península, aunque no se restringe el elenco de ciudades registradas a la noción física del término «Occidente de al-Andalus», ya que, como explicaba en la introducción de este libro, había decidido establecer una división que respondía al deseo de organizar una estructura bipartita en el estudio global de la obra, es decir, en lo tocante al territorio andalusí tal como aparece en el *Āṯār*: cubriendo la primera parte toda la zona central y occidental de la península según unas coordenadas que trazan un eje desde la costa gaditana hasta Toledo, pasando por Córdoba, y desde allí hasta el Atlántico; la segunda parte, que es la que ahora se presenta, estudia todos los lugares mencionados en el *Āṯār al-bilād* situados desde esta línea hasta la costa oriental de la península. Es éste el motivo por el que no se restringe el estudio a las ciudades que supondríamos ubicadas en el espacio entendido como *šarq al-Andalus,* sino que se amplía su ámbito en función de esta división establecida previamente.

En *El occidente de al-Andalus* se incluye un estudio relativo al autor, su obra, el género al que pertenece y los autores que sirvieron de base a *al-Qazwīnī* para la redacción del *Āṯār al-bilād*; por ello he decidido presentar ahora sólo una breve introducción. Remito, pues, a esta publicación, para una mayor información sobre los datos referidos.

III.– TRADUCCIÓN

ELBIRA / *Ilbīra*

(502) Elbira es una ciudad andalusí que está situada cerca de Córdoba; es una de las ciudades más generosas y más agradables de la península, y se

(7) *Idem,* pp. 43 y ss.

(8) Fátima Roldán: *El occidente de al-Andalus,* Ed. Alfar, Sevilla, 1990.

parece mucho a la Gūṭa de Damasco (9) por la abundancia de ríos, árboles y frutas (10).

En su costa hay plataneros y es buena la caña de azúcar (11). Hay en Elbira minas de oro, de plata, de hierro, de cobre, plomo y azufre; a esto hay que añadir una mina de atutía y canteras de mármol (12). Estos elementos se transportan desde esta ciudad al resto de al-Andalus.

Contó Aḥmad b. ᶜUmar al-ᶜUḏrī (13) que uno de los distritos de Elbira es un lugar llamado Loja, en el que se encuentra una cueva cuya entrada se eleva unos cuatro codos, después hay que descender aproximadamente dos pies dentro de ella; allí se ven cuatro cadáveres cuya historia nadie conoce pues así fueron hallados en tiempos remotos. Los reyes los tenían por buen agüero y les enviaban mortajas (14), y no hay duda alguna de que eran santos porque su aspecto no se ha alterado durante mucho tiempo, a diferencia del resto de los muertos. Nada ocurre si no es por disposición divina.

Dijo al-ᶜUḏrī (15): «Me habló alguien que entró a verlos, que descubrió el rostro de uno de ellos, y vio que su brazo estaba colocado sobre la cara, esta

---

(9) Este término hace referencia a oasis, jardines, vergeles y cultivos irrigados por el valle de Barada situado muy cerca de Damasco. Cfr. Lammens: *E.I.*, 2.ª ed., T. II, *s.v.* [Gūṭa], pp. 177-178; Al-Rāzī en la descripción dedicada a Elbira también la compara con la Gūṭa de Damasco, véase E. Lévi-Provençal: «La Description de l'Espagne d'Aḥmad al-Rāzī», *Al-Andalus* XVIII (1953), p. 86; véase además Yāqūt, *Muʿŷam al-buldān,* t. I, pp. 348-349, ed./pp. 82-87 tr. ᶜAbd al-Karīm, «La España musulmana en el *Muʿŷam al-buldān* de Yāqūt, (siglo XII)», *C.H.I.*, 6 (1974); Al-Ḥimyarī, *K. al-Rawḍ al-miʿṭār,* ed. y trd. E. Lévi-Provençal: *La Péninsule Ibérique au moyen âge,* Leiden, 1938, pp. 24, ed./40 tr.; Ibn Gālib, *Farḥat al-anfus,* p. 372 tr.; J. Vallvé: «Una descripción de España de Ibn Gālib», *Anuario de Filología* (Barcelona, 1975); J. Vallvé: *La división territorial de la España musulmana,* Madrid, 1986, p. 269.

(10) Una descripción semejante ofrecen Al-Rāzī, *Ibidem;* Ibn Gālib, *Ibidem;* Yāqūt, *Muʿŷam,* t. I, pp. 348-349 ed./82 tr.

(11) Al-Rāzī: *Ibidem;* Ibn Gālib, *Ibidem.*

(12) Al-Rāzī: *Crónica,* p. 25; Ibn Gālib, *Farḥa,* p. 372 tr.

(13) Al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ al-ajbār,* ed. ᶜAbd Al-ʿAzīz al-Ahwānī, I.E.I., Madrid, 1965, pp. 92-93, ed. La descripción que nos ofrece al-ᶜUḏrī supera en amplitud y detalles a la ofrecida por al-Qazwīnī. A propósito del texto aquí recogido véase también la traducción de M. Sánchez Martínez: «La cora de "Ilbira" en los siglos X y XI, según al-ᶜUḏrī (1003-1085)», *CHI,* 2 (1975-76), pp. 65-66. Véase también Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, *Al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaŷa' ib al-Magrib,* ed. y trad. I. Bejarano. Fuentes Arábico-Hispanas, 9, CSIC-ICMA, 1991, p. 61, y del mismo autor *Tuḥfat al-albāb,* ed. G. Ferrand: *Journal Asiatique* (1925), pp. 121-122; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 173-174 ed./208-209 tr.; La fuente anónima y tardía *Ḏikr bilād al-Andalus,* ed. y tr. L.Molina, C.S.I.C., Madrid, 1983, recoge el relato de los durmientes de la gruta de Loja, y lo hace en un apartado general, al referirse a los prodigios de al-Andalus, cfr. pp. 20-21 ed./31 tr.; J. Alemany Bolufer: «La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes», *RCEHGR,* t. IX (Granada, 1919), p. 166. Sobre la leyenda de los durmientes de Efeso y su difusión en al-Andalus véase B. Fernández-Capel: «Un fragmento de "Kitāb al-Ŷuʿrafiyya" de al-Zuhrī sobre Granada», *C.H.I.,* 3 (1971), pp. 111-114; J. Vázquez Ruiz: «Una versión occidental de la leyenda de los siete durmientes de Efeso», *RIEI* VII-VIII (1959-60), pp. 41-117; a propósito de la cora de Elbira véase J. Vallvé: *La división territorial,* pp. 264-273 donde se ofrece una descripción detallada de dicha cora con la mención de los distritos que a ella pertenecen.

(14) Según al-ᶜUḏrī: *Ibidem,* las ropas funerarias eran rasgadas y colocadas encima para evitar que dichos cadáveres fueran robados por algún no musulmán. La fuente anónima *Ḏikr bilād al-Andalus, Ibidem,* puntualiza al respecto que los reyes y príncipes enviaban mortajas nuevas cada año, que eran rasgadas y colocadas encima de los cadáveres; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 173 ed./209 tr.

(15) Recogido en el *Tarṣīʿ al-ajbār,* pp. 93, ed./66 tr. También señalado en la fuente anónima *Ḏikr,* pp. 3 ed./31 tr., cuyo autor utilizó sin duda al almeriense como base documental en la redacción de su obra.

persona afirmó: "golpeé con mis dedos sobre su vientre y sonó a cuero seco"».

ELCHE / *Alš*

(502) Esta ciudad andalusí está situada cerca de Tudmīr (16). Entre los privilegios de esta localidad hay que mencionar su palmeral, sin igual en todo el país (17). Se dan en Elche unos higos secos que no se encuentran en ningún otro lugar de al-Andalus, que se exportan desde aquí hasta el resto del territorio. En esta ciudad hay artesanos que elaboran magníficos tapices sin parangón en todo al-Andalus (18).

---

(16) El hecho de que el texto señale que Elche se encuentra «cerca de *(bi-qurbi)* Tudmīr», y no en la cora o país de Tudmīr, indica que este último topónimo es aquí el nombre oficial que la ciudad de Murcia tuvo hasta el siglo X. Véase al respecto el trabajo de A. Carmona González: «Murcia ¿una fundación árabe? (Nuevos datos y conclusiones)», *Murcia Musulmana,* (1989), 94-96, 103-5, 114-5, 123-6, 145-7. Por lo tanto es de suponer que la fuente de la que procede esta noticia debe ser anterior al siglo XI; tal vez proceda de al-Rāzī.

Una descripción semejante a la que ofrece al-Qazwīnī la facilita Yāqūt, *Mu'ŷam,* t. I, 350 ed./p. 88 tr.; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 31, ed./39 tr. ofrece una descripción diferente. Al-Bakrī, K.Al-masālik wa-l-mamālik, tr. E. Vidal Beltrán, *Geografía de España,* Textos Medievales, 53, Valencia, 1982, p. 17, la menciona entre las ciudades situadas en la zona Centro Este de al-Andalus.

Según al-ʿUḏrī *Tarṣī',* pp. 4-5, ed./58-60 tr., Elche es la séptima ciudad del pacto de Teodomiro. Este autor registra 17 distritos *(aqālīm)* en la cora de Tudmīr, uno de ellos es el que ahora se estudia. Sobre el pacto de Teodomiro véase además: Al-Ḍabbī, *Bugya al-multamis,* BAH III, Madrid, 1885, p. 259; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 62-63, ed. 7-78-79 tr.; E. Molina: «La cora de Tudmīr», pp. 58-60 y bibliografía allí citada. Véase asimismo J. Vallvé: «La división territorial en la España musulmana (II). La cora de Tudmīr (Murcia)», *Al-Andalus,* XXXVII (1972), pp. 147-148; del mismo autor *La división territorial,* pp. 189-191; M. Gaspar y Remiro: *Historia de Murcia musulmana,* Zaragoza, 1905 y E. Lévi-Provençal: *España musulmana (711-1031). La conquista, El Emirato, El califato,* en *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1982, 5.ª ed., t. IV, p. 21.

A propósito de la cora de *Tudmīr* véase además de la bibliografía ya citada: A. Carmona González: «Noticias geográficas árabes referentes a *Bilād Tudmīr*», *Murgetana,* 72 (1987), 115-122; «Las raíces islámicas en la Historia de Murcia», *Azahara,* 9 (1980), 6-15; «Murcia ¿una fundación árabe? (Historiografía de una polémica)», *Miscelánea Medieval Murciana* (1984), 9-65; «Murcia ¿una fundación árabe? (Nuevos datos y conclusiones)», *Murcia Musulmana* (1989), 85-147; «Las vías murcianas de comunicación en época árabe», *Los caminos de la Región de Murcia. Función histórica y rentabilidad socio-económica,* (1989), 151-166; «Recorrido por la geografía histórica de la Murcia islámica», *Guía islámica de la Región de Murcia,* Murcia (Editora Regional), 1990, pp. 13-29; «De lo romano a lo árabe: el surgimiento de la ciudad de Murcia», *La ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones,* Zaragoza (Institución Fernando el Católico), 1991, 291-302; E. Molina y E. Pezzi: «Últimas aportaciones al estudio de la cora de *Tudmīr* (Murcia). Precisiones y rectificaciones», *CHI,* n.º 2 (1975-76), pp. 83-110; E. Molina: «Iyyu(h): otra ciudad yerma hispanomusulmana», *CHI,* 3, serie miscelánea, n.º 1 (1973), pp. 67-82; J. Vallvé: «El reino de Murcia en la época musulmana», *RIEI* XX (9179-80), pp. 23-64; M. Arcas campoy: «El *"Iqlīm"* de Lorca .Contribución al estudio de la división administrativa y a los itinerarios de al-Andalus», *CHI* 4, serie monográfica, n.º 3 (1973); Enrique A. Llobregat Conesa: *Teodomiro de Oriola: su vida y su obra,* Publ. Caja de Ahorros Prov. de Alicante, 1973; M.ªJ. Rubiera: *La Taifa de Denia,* Alicante, 1985; J. Alemany Bolufer: «La Geografía», *RCEHGR* IX (1919), pp. 168-170.

(17) El palmeral de Elche es mencionado igualmente por Yāqūt, *Ibidem;* Ibn Saʿīd, *Al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib,* ed. Šawqī Dayf, Cairo, 1978. Véase a propósito H. Pérès: «Le palmier en Espagne musulmane», *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* (Cairo, 1938), pp. 225-239.

(18) Yāqūt, *Mu'ŷam,* I, 350 ed./88 tr., ofrece idéntica información. al-ʿUḏrī *Tarṣī'* pp. 9 ed./70 tr., afirma que «en el *'amal* de Tudmīr hay excelentes talleres de ricos bordados (tiraz) e industrias exóticas de alfombras, de tapices [...]» (trd. E. Molina). Dice Ibn Saʿīd a propósito de Elche: «pasé por esa ciudad, y lo que predominaba en sus tierras eran los saladares. Dicen que se parece a Medina (la ciudad) del Profeta, la paz sea con él» (trd. A. Carmona: «Noticias geográficas árabes referentes al *bilād Tudmir*», p. 118).

PECHINA / *Bayŷ̂ŷ̂āna*

(509) Pechina es una ciudad andalusí que está situada cerca de Almería (19). Hay en ella unas termas (20) con mucha agua a las que acuden los enfermos crónicos, instalándose en ellas; la mayoría de los que van a este lugar con asiduidad quedan sanados de su mal.

En dichas termas hay albergues construidos en piedra para que se alojen los que allí acuden, aunque a veces no se encuentra plaza en ellos por la cantidad de visitantes instalados. Junto a las termas hay dos edificaciones; una de ellas para los hombres, junto al manantial propiamente dicho, y la otra para las mujeres; el manantial nace en el recinto de los hombres. Se construyó un tercer recinto que se cubrió con mármol blanco; el agua le llegaba por un canal subterráneo y se mezclaba con agua de las termas hasta que se ponía tibia. En ella entraba quien no podía acceder al manantial y desde allí salía el excedente de agua con el cual se regaban los sembrados y los árboles (21).

---

(19) No hay que olvidar el papel protagonizado por Pechina hasta la creación de Almería por ᶜAbd al-Raḥmān III a mediados del siglo X (955-956). Almería, como es sabido, fue una ciudad *muḥdaṯa,* de nueva fundación, aunque el lugar estaba poblado con anterioridad; se traba de un arrabal marítimo adscrito a la ciudad del interior Pechina. ᶜAbd al-Raḥmān III elevó este arrabal a la categoría de *madīna* y convirtió su puerto en arsenal y fondeadero de la escuadra califal, dotándola de una alcazaba y de una muralla defensiva. Son numerosas las fuente árabes que testimonian estos hechos: Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V,* ed. P. Chalmeta y F. Corriente, I.H.A.C., Madrid, 1979, pp. 65, 72, 185, 211-212, 218, 248, 308; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 38-39, ed./47-50 tr.; Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ,* ed. Kramers, Leyden, 1938, p. 110; Ibn Saᶜīd, *Mugrib,* p. 180, Al-ᶜUḏrī, *Tarṣīᶜ,* pp. 86-87 ed./45-49 tr.; de M. Sánchez Martínez: «La cora de "Ilbira" en los siglos X y XI, según Al-ᶜUḏrī», *CHI,* n.º 2, serie miscelánea (1975-76), pp. 5-82; Ibn Ġālib, *Farḥa,* pp. 283-284 ed./373 tr., afirma lo que sigue: «En la provincia [de Elbira] también se encuentran las ciudades de Pechina (Bayŷ̂ŷ̂āna) y Almería (Al-Mariyya), que es la puerta de Oriente y llave del comercio y de toda clase de negocios. En Almería hay una atarazana y sus murallas están a orillas del mar. Hay utillaje y pertrechos para los navíos y todo lo que necesita una flota».

A propósito de la cora de Elvira y de las ciudades que la integraban véase además: L. Torres Balbás: «Almería islámica», *Al-Andalus* XXVII (1957), pp. 411-457; del mismo autor, *Ciudades hispano-musulmanas de nueva fundación, Etudes d'Orientalisme dediées á la memoire de Lévi-Provençal,* París, 1962, II, p. 795; ᶜAbd al-ᶜAzīz Sālim, *Taᶜrīj madīnat al-Mariyya,* Beirut, 1969; S.Gibert: «La ville d'Almeria à l'époque musulmane», *Cahiers de Tunisie* XVIII (1970), pp. 61-72; P. Chalmeta: «El Estado cordobés y el Mediterráneo Septentrional durante la primera mitad del siglo X. Los datos de Ibn Ḥayyān», *Actas II Congreso Internacional de Estudios sobre las culturas del Mediterráneo Occidental,* Barcelona, 1978, pp. 151-159; J. Vallvé: *La división territorial,* pp. 264--273; E. Molina López: «Algunas consideraciones sobre la vida socio-económica de Almería en el siglo XI y primera mitad del XII», *Actas II Coloquio Hispano-Tunecino,* Madrid, 1983, pp. 181-196, y bibliografía allí citada.

(20) A pesar de que en el texto aparezca el término *ʃamma* cuyo significado es «pozo con mucha agua», y no *ḥamma* , «termas», como sería esperable, interpreto por la descripción, que, en efecto, debe tratarse de unas termas.

(21) Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 38-39 ed./49 tr., es el único autor, de los consultados, junto con al-Idrīsī (*vide infra*), que se detiene en la descripción de las termas de Pechina que, según afirma, no tienen igual en al-Andalus por la calidad, dulzura y pureza de su agua, la cual tiene efectos diuréticos. También apunta Al-Ḥimyarī que alrededor de estas termas hay un vergel irrigado por las aguas procedentes de aquéllas. Este autor añade a la información registrada la presencia de una segunda fuente termal cuyas aguas son muy eficaces contra las enfermedades y favorecen al organismo. La primera de las mencionadas se refiere a las termas localizadas en Alhama de Almería, a una altitud aproximada de 546 m., y la segunda se refiere a una fuente de aguas termales situadas al nordeste de Pechina, a unos 9 km. en la Sierra de Alhamilla.

Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq,* ed. Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* Leiden, 1968, pp. 200-201 ed./245 tr., también repara en la existencia de las termas de Alhama, situadas en la parte superior de una montaña, termas que, según este geógrafo, no tienen parangón en todo el mundo por la solidez de su construcción, y por la calidad de sus aguas.

BAZA / *Basta*

(512) Baza es una ciudad andalusí ubicada cerca de Jaén que goza de abundantes riquezas (22). En ella hay un estanque conocido por «la Hoya» (23), cuyo nivel de agua no llega a una braza de la superficie; no se sabe cuál es la profundidad de este estanque (24).

Dijo Aḥmad b. ᶜUmar al-ᶜUḏrī (25): «entre Baza y Baeza hay una caverna llamada *al-sima* cuya profundidad no se conoce; hay también en esta zona un monte conocido como "el monte del *kuḥl* (o galena)"; a principios de [cada] mes sale de las entrañas del monte un *kuḥl* negro que no deja de salir hasta mediados del mismo mes y cuando se supera esta fecha comienza a disminuir, y no deja de hacerlo hasta final del mes (26).

ALHAMA / *B.L. Qwār*

(512) *B.L. Qwār* es una aldea de Tudmīr, en al-Andalus (27). Hay en este lugar unas termas magníficas, con un recinto para los hombres y otro para las

---

(22) Todas las fuentes consultadas insisten en la abundancia de riquezas que ofrece esta localidad. Baza pertenecía a la cora de Jaén hasta el siglo X en que ya aparece citada en las fuentes árabes como cora independiente. En el año 317/929-930, es nombrado un gobernador para la cora de Jaén y otro para la de Baza (véase al respecto Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V,* pp. 254 y 285 ed./192 y 215 tr., de M.ª J. Viguera y F. Corriente, *Crónica del califa ᶜAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942. (Al-Muqtabis V),* Textos Medievales 64, Zaragoza, 1981, y J. Vallvé, *La división territorial,* p. 275.

(23) En la edición de Wüstenfeld, *Kosmographie,* 344, n.d. además del término *hūta,* «depresión, abismo», que es el admitido por el editor, se señala la variante *hawiyya,* «pozo, profundo», que quizá haya que aceptar pues probablemente es relacionable con la actual «Hoya de Baza».

(24) Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 45 ed./576-57 tr., reproduce la misma información, posiblemente tomada a partir de al-ᶜUḏrī, como también hace al-Qazwīnī. Al-Zuhrī, *K. al-Ŷuᶜrafiyya,* Ed. M.H. Sadok, Damasco, 1968, p. 96, ofrece una descripción de la Hoya de Baza. Véase al respecto: F.J. Aguirre y M.ª Carmen Jiménez: *Introducción al Jaén Islámico (Estudio geográfico-histórico),* I.E. Giennenses, Excma. Diputación Provincial, Jaén, 1979, p. 46; los autores de esta publicación opinan que quizá se trate de unos manantiales de aguas termales denominados Baños de Zújar con aguas cloruro-sulfato-sódicas, ya que se desconoce la existencia de un estanque situado cerca de Baza y próximo al monte Jabalcón (*vide infra*).

(25) Se trata de un texto no integrado en la fuente *Tarṣī' al-ajbār* tal como la conocemos hasta el momento. Así pues, este fragmento nos es facilitado por al-Qazwīnī, cuya redacción reafirma la labor de conservador documental que desempeña este último en los casos en que, la versión de la fuente originaria permanece desconocida o incompleta. Al-Qazwīnī hace referencia a este monte en la descripción general de al-Andalus, p. 505 ed./p. 104 de mi traducción integrada en *El Occidente de al-Andalus.*

(26) Este monte, identificado con Jabalcón, es un ejemplo más de los numerosos *'aŷa'ib* o prodigios que suceden en al-Andalus. En al-Zuhrī, *K. al-Ŷuᶜrafiyya,* p. 96, aparece con la denominación *ŷabal ltmud.* Según este autor, cuando el viento sopla del este sale del interior de la hoya un vapor blanco denso, más blanco que la nieve; cuando el viento es del oeste, sale un humo rojo como la llama del fuego; por el contrario, si sopla viento del sur, el humo es amarillo como los rayos del sol, y si el viento sopla del norte, sale del interior un vapor azul como el lapislázuli. Véase J. Aguirre y M.ª Jiménez: *Jaén islámico,* p. 46; estos autores señalan cómo evidentemente este hecho no es prodigioso, sino que está producido por los vapores que desprenden las aguas termales.

Sobre el fenómeno del monte de la galena véase B. Fernández-Capel: «Un fragmento del *Kitāb al-Yuᶜrafiyya* de al-Zuhrī sobre Granada», *CHI* III (1971, pp. 118-120 y 123-124), así como J. Vallvé, «La industria en al-Andalus», *Al-Qanṭara* I (1980), pp. 209-241.

(27) Al-ᶜUḏrī, *Tarṣī',* pp. 11 ed., cita dicho enclave como uno de los *aqālīm* de la cora de *Tudmīr.* El editor de la fuente mencionada, ᶜAbd al-Azīz al-Ahwānī, argumenta en función de las dificultades que plantea dicho topónimo, que tal vez habría que sustituir la secuencia *L.q.w.r* por *L.h.w.r* y sugiere identificarlo con Lúcar, perteneciente al partido judicial de Purchena, en Almería.

mujeres. El nacimiento del manantial está en el recinto de los hombres, y sale desde allí tanta agua que excede las necesidades de ambas termas y riega los sembrados y la aldea.

VALENCIA / *Balansiya*

(513) Valencia es una ciudad antigua de al-Andalus que goza de un amplio distrito en el que se reúnen todo tipo de riquezas procedentes del mar y de la tierra, agrícolas y ganaderas (28). Tiene una excelente tierra de labranza donde se cultiva el azafrán, producto que la beneficia (29); no hay en todo el territorio andalusí un azafrán parecido al que aquí se produce, como ocurre en la tierra de *Rūḍrawār* (30), en su zona montañosa.

ZARAGOZA / *Bayḍā'*

(513) Esta es una ciudad antigua de al-Andalus (31), de construcción perfecta realizada con piedra blanca limpísima; se decía que era propia del paraí-

---

En opinión del profesor Vallvé, hay que identificar este topónimo con Alhama de Murcia, y argumenta al respecto que las termas de Alhama o *Ḥamma Bi-Laqwār,* situadas a 10 millas de la capital (30 km.), se llamaban así por estar en la alquería de *Bi-Laqwār o Laqwār.* Obsérvese la relación entre esta descripción por al-Qazwīnī con respecto a Pechina; en aquel caso ya se identificaron las termas descritas con las situadas en Alhama, en definitiva las mismas que ahora se comentan. Véase J. Vallvé, «Tudmīr», p. 177 y *La división territorial,* p. 289.

Vienen a apoyar esta teoría el texto de Ibn Sāḥib al-Salà, *al-Mān bil-Imāma,* ed. al-Tāzī, Beirut, 1987, 3.ª ed., p. 198, donde se menciona un topónimo *«Ḥamma b. l. qwād»,* sin duda fruto de una mala transcripción «d» por «r», así como el texto de Ibn al-Aṯīr, *Al-kāmil fi-l-ta'rīj,* ed. al-Daqqāq, Beirut, 1987, t. 9, p. 370 (año 546), donde se lee *«Ḥamma b. l. qwāra».*

A mi modo de ver, quizá no haya que suponer necesariamente la preposición *bi–,* sino que puede que se trate de un topónimo de origen latino: *Bell(us) Aquar(ius).*

(28) Todas las fuentes consultadas insisten en la riqueza natural de esta ciudad y en los beneficios que proporciona; así por ejemplo al-Ḥiŷārī, autor del *Mushib* describe dicha ciudad como «Paraíso de la Tierra»: «Ramillete fragante de España, ideal apetecido por los ojos y las almas. Dios la favoreció con una situación inmejorable y la rodeó de ríos y huertas; sólo se ven allí aguas que corren en todas direcciones, sólo se escuchan pájaros que gorjean, sólo se aspira aromas de flores [...]». (Véase E. Terés: «Textos poéticos árabes sobre Valencia», *Al-Andalus* XXX [1965], p. 292). Al-Rāzī, «Description», pp. 71-72, insiste en los beneficios de que gozan los habitantes de este distrito. De la misma forma lo hace al-ʿUḏrī, *Tarṣī',* pp. 17-18 ed.; Ibn Gālib, *Farḥa,* p. 285 ed./374-375 tr., ofrece una descripción más amplia y detallada que la de al-Qazwīnī pero insiste, igualmente, en sus beneficios marítimos y terrestres, agrícolas y ganaderos. La fuente anónima *Ḏikr,* pp. 73-74 ed./79 tr., recoge una breve descripción de esta ciudad, en cambio al-Ḥimyārī, *Rawḍ,* pp. 47-55 ed./59-69 tr., ofrece una amplia descripción, al igual que en otros casos, se trata de una panorámica histórico-geográfica. A propósito de la ciudad de Valencia véase además: Al-Idrīsī, *Nuzha,* pp. 191 ed./232-233 tr.; al-ʿUḏrī, *Tarṣī',* pp. 17-20 ed., donde además se enumeran, como es acostumbrado en este autor, los *aqālīm* que la componen; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ,* p. 41 tr.; Al-Zuhrī, *Ŷu'rafiyya,* pp. 204-205; J. Alemany Bolufer: «La geografía», t. X (1920), pp. 123-124; J. Vallvé: *La división territorial,* pp. 289-294.

(29) También anotado por al-Rāzī: «Description», p. 72 y por el autor anónimo del *Ḏikr bilād al-Andalus,* pp. 73, ed./79 tr.; Yāqūt, *Mu'ŷam,* I, 730-732 ed./126-129 tr.

(30) A propósito de este lugar véase el artículo de E. Honigmann: *E.I.,* 1.ª ed., t. VI, *s.v. (Rūdhrāwar),* pp. 1.169.

(31) Zaragoza fue la capital de la Frontera o Marca Superior y capital de la cora del mismo nombre. Véase al respecto al-ʿUḏrī, *Tarṣī',* pp. 21-22, ed./11-17 tr., de F. de la Granja, *La Marca Superior en la obra de al-ʿUḏrī,* Zaragoza, 1986.

El caso de la descripción de esta ciudad es semejante al observado en el *Aṯār al-bilād* para la ciudad de Lisboa; es decir, el autor ya que no conocía personalmente al país de al-Andalus y recopilaba a partir de geógrafos e historiadores andalusíes y orientales, desconocía igualmente las distintas deno-

so (32). Fue edificada para Sulaymān b. Dāwūd, con él sea la paz (33). No se ve en esta ciudad una sola culebra, ni un escorpión, ni una serpiente venenosa, esto es un fenómeno prodigioso (34). Contó Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Garnāṭi que en sus aledaños se dan distintas especies de uvas, y el peso de un solo grano llega a ser de 10 mizcales (35).

RONDA / *Runda*

(532) Ronda es una ciudad inexpugnable, situada en al-Andalus. Antiguamente era uno de los distritos *(min a'mal)* de *Tākurunnā* (36). Ronda se encuentra ubicada entre dos cuencas fluviales: afluyen a ella las aguas de la zona oriental y de la zona de occidente, confluyendo en su interior (37).

Aquí está el río de Ronda, que se oculta en una gruta sin que se vea su

---

minaciones atribuidas a una misma ciudad. En este caso en concreto, dedica dos apartados distintos a la ciudad de Zaragoza, aunque evidentemente desconoce el hecho de que se trate de un mismo lugar, localidad denominada por tantas fuentes árabes como *Saraqusṭa* y al mismo tiempo como *al-madīna al-bayḍā'*. En el caso antes mencionado referente a Lisboa, creyó al-Qazwīnī que *al-Ušbūna* y *Lušbūna* eran dos ciudades distintas, al tomar su información, al igual que ocurre en el caso que aquí se comenta, de diferentes autores. (Véase mi libro *El Occidente de al-Andalus,* pp. 91-93 y 159-161).

(32) Algunos autores atribuyen la blancura de la ciudad a una mina de sal gema, blanca y brillante situada en sus cercanías. Así se lee en al-Rāzī: «Description», p. 78; Yāqūt, *Muʿǧam,* t. III, pp. 78-80 ed./182 ed.; Ibn Gālib, *Farḥa,* p. 377 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 96 ed./118 tr.; afirma igualmente que se la denomina con el apelativo de La Blanca por la cantidad de yeso y cal que allí se encuentra; *Ḏikr,* pp. 70 ed./76 tr., en esta fuente además se indica que la ciudad se llama *Al-Bayḍaʿ* porque irradia una luz brillante; al-Idrīsī, *Nuzha,* p. 190 ed./231 tr., argumenta idénticos motivos que al-Ḥimyarī; al-Zuhrī, *Ǧuʿrafiyya,* pp. 224-225.

(33) Son numerosas y variadas las versiones acerca de la fecha de construcción de esta ciudad; según el *Ḏikr bilād al-Andalus*, pp. 73 ed./79 tr., «fue construida por los godos, que habitaron al-Andalus en la época de Moisés». El traductor de esta fuente apunta a propósito que en los diferentes manuscritos del *Kitāb al-Ǧuʿrafiyya* de al-Zuhrī se dan distintas versiones sobre este asunto, tanto en lo que se refiere al nombre de los que construyeron la ciudad (Constantino, Godos, Coptos, Cordobeses), como en la época en la que se fundó (Moisés, Mahoma). Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, *Muʿrib,* p. 65, afirma que esta ciudad fue construida en piedra blanca y que lo hizo un genio para Salomón.

(34) Este hecho está reseñado en la mayoría de las fuentes consultadas; así lo afirma al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, p. 23 ed.; Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, *Muʿrib,* p. 11; la fuente anónima *Ḏikr,* pp. 73 ed./79 tr., donde se añade a la noticia de la inexistencia de serpientes, alacranes y víboras, la de su inmediata muerte si por casualidad se introduce alguno de éstos en la ciudad; idéntica información ofrece al respecto al-Idrīsī, *Nuzha,* pp. 190 ed./231 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 96 ed./118 tr., afirma que en esta ciudad hay un talismán contra los reptiles; al-Maqqarī, *Analectes,* I, p. 121; al-Zuhrī, *Ǧuʿrafiyya,* p. 225. Este hecho sucede, según la tradición, por la protección del santón Ḥanaš b. ᶜAbd Allāh (m. 100/718-719), al que en ocasiones se ha considerado fundador de la mezquita de Zaragoza; véase M. Marín: «Ṣaḥāba et Tābiᶜūn dans al-Andalus:histoire et légende», *Studia Islamica* LIV (1981), pp. 31-32. I. Bejarano repara en la relación existente entre esta leyenda y la historia contada por Plinio, *Naturalis Historia,* ed. K. Mayhoff, Ed. Teubner, Leipzig, 1892-1909, t. III, p. 78, donde se cuenta que la tierra de Ebusos (Ibiza) hace que huyan las serpientes y que los que llevan consigo tierra del lugar están protegidos contra éstas. Véase Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, *Muʿrib,* p. 11, n.º 9.

(35) *Ibidem.* El mitqal equivalía a 1'5 dirham. Cf. C. Dubler, *Abū Ḥāmid el granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas,* Madrid, 1953.

(36) No son prolíficas las fuentes árabes en lo referente a esta ciudad. Al-Rāzī: «Description», p. 97, la describe igualmente, como ciudad inexpugnable, sin duda por su ubicación. Véase además: Yāqūt, *Muʿǧam,* t. II, p. 825 ed./169 tr.; la fuente anónima *Ḏikr bilād al-Andalus*, pp. 68 ed./74 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 79 ed./98 tr. Estas fuentes la sitúan en el territorio o cora de *Tākurunnā.* Esta última perteneció hasta el siglo X, junto con los términos de la ciudad de Osuna, a la cora de Écija *(Istiǧǧa o Astiǧa),* pero también en el siglo X aparecen ambas citadas como coras independientes, con nombramientos y ceses de gobernadores en cada una de ellas. (Véase Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V,* pp. 167 ed./192 tr., 190 ed./215 tr., 213 ed./237 tr.; 313 ed./348 tr.; 329 ed./368 tr.). Sin embargo Ibn Gālib, autor como es sabido del siglo XII, habla de *Tākurunnā* como «distrito de la cora de Écija», cfr. *Farha,* p. 384 tr.

curso en varias millas, luego sale hacia la superficie y fluye (38); y el río *Barrāda* que brota desde principios de primavera hasta finales del verano cuando llega el otoño se seca y permanece así hasta principios de la primavera siguiente. Este río está a unas dos parasangas de la ciudad (39).

ZARAGOZA / *Saraqusṭa*

(534) Zaragoza es una gran ciudad, una de las mejores de al-Andalus por su ubicación, una de las más bellas por su construcción y una de las de más abundantes frutos y más caudalosas aguas (40). Contó Aḥmad b. ᶜUmar al-ᶜUḏrī que en Zaragoza no entraba ni habitaba una sola serpiente (41).

De entre sus distritos destaca la alquería *(qarya)* denominada *Balṭaš* (42). Dijo al- ᶜUḏrī que en esta última hay una fuente que permanece seca durante todo el año y que al llegar la primera noche del mes de agosto brota el agua durante esa noche y durante el día hasta el atardecer; a partir de este momento va disminuyendo el agua hasta que se seca al anochecer y así permanece hasta la noche indicada del año siguiente.

Zaragoza se encuentra en manos de los *ifranŷ* que la gobernaron desde el año 512 / (1118-19).

JÁTIVA / *Šāṭiba*

(539) Játiva es una ciudad situada en la zona oriental de al-Andalus, grande y antigua (44). Se conoce a su gente por su maldad, su injusticia y agresivi-

---

Véase M.ª Jesús Viguera: «Noticias dispersas sobre Ronda musulmana», *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, 757-769.

(37) Según al-Ḥimyarī: *Ibidem*, se traía el agua hasta Ronda desde una aldea situada al este de la ciudad, y desde el monte *Talubara*, al oeste.

(38) Este fenómeno queda explicado con más claridad en el texto de al-Ḥimyarī donde se especifica que su río desaparecía por una cueva a lo largo de varias millas hasta desembocar en el Guadalete *(Wādī Lakko)*, aunque en realidad el autor lo confundió con el Guadalevín, que es un afluente del Guadiaro. Véase al respecto J. Vallvé: *La división territorial*, pp. 331-332; y E. Terés: *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial*, CSIC, Madrid, 1986, pp. 359-362.

(39) Este fenómeno ha quedado registrado también por al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, p. 99. Este autor denomina al río en cuestión, *al-Barawa*, y no *al-Barrada* como hace al-Qazwīnī; en cualquier caso debe tratarse de un error de copia. A propósito de Ronda y de la cora de *Tākurunnā* véase también al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 62 ed./78 tr.

(40) Todas las fuentes consultadas insisten en las riquezas y beneficios que produce esta tierra. Entre ellas es muy explícita la fuente anónima *Ḏikr*, pp. 71 ed./77 tr., donde se lee que «en todo al-Andalus no hay otra zona más fructífera, más productiva ni que cuente con mejores alimentos, pues es la región más privilegiada, más fértil y mejor situada».

(41) Véase al respecto la nota n.º 34.

(42) *Balṭaš* es uno de los distritos en que se divide la cora de Zaragoza; es el número cinco de los enunciados por al-ᶜUḏrī, *Tarṣīᶜ*, pp. 24 ed./15-16 tr., de F. de la Granja. Según el autor almeriense el río de este distrito, el Huerva, riega desde la alquería de Muel *(Muwala)* hasta la ciudad de Zaragoza a lo largo de veinte millas. Véase a propósito de este término la opinión del profesor Vallvé, *La división territorial*, p. 303.

(43) Fragmento identificado en el texto de al-ᶜUḏrī, *Tarṣīᶜ*, pp. 24 ed./16 tr.

(44) Esta localidad pertenecía a la cora de Valencia; así es mencionada por al-ᶜUḏrī bajo la denominación de partido *(yuz')*. Este autor enumera nueve distritos en dicha cora y catorce partidos diferentes. Cfr. *Tarṣīᶜ*, pp. 18 ed./80 tr., Játiva tenía tres distritos y en cada uno de ellos había cuarenta aldeas. Sobre

dad. Ṣafwān b. Idrīs al-Mursī (45) describió la ciudad de Játiva de la siguiente forma (46):

> Játiva, en Levante, es un lugar odioso,
> no hay por dónde coger a su gente,
> aunque la maldad es para los hombres algo prohibido,
> es, en cambio, cosa lícita entre sus lugareños.

Llevaba su *nisba* el *muqrī al-Šāṭibī* que compuso un largo poema en honor a los omeyas, en el que mencionaba las lecturas del Corán, resaltando los nombres de sus recitadores con las letras simbólicas; no olvidó nada de todo eso y lo versificó.

SIGÜENZA / *Šagansa*

(541) Sigüenza es una ciudad andalusí situada cerca de Guadalajara. Dijo al-ʿUḏrī (47): «Entre sus prodigios hay que mencionar el monte que la domina; si se abre una grieta en la piedra sale una resina negra que se parece al alquitrán, y quien quiere, puede tomar de aquélla la cantidad deseada. Las serpientes en esta ciudad no son malignas».

SANGONERA / *Šanqunīra*

(543) Este es un territorio andalusí situado en uno de los distritos *(min aʿmāl)* de Lorca. Dios lo distinguió con su bendición pues su fertilidad no tiene parangón en territorio alguno (48). Sobre ella dijo al-Garnāṭī al-Anṣārī que tiene bellos paisajes y que goza de renombre; allí el rendimiento es muy alto y los cultivos son magníficos; un grano de sementera produce trescientos tallos *(qaṣaba)* (49). La extensión de este territorio es de cuarenta millas, desde Cartagena *(Qarṭāyʾana)* a Lorca (50). Su producción se eleva a 100 *makūk;* ninguna otra tierra tiene semejante particularidad.

Játiva véase además la descripción ofrecida por al-ʿUḏrī, pp. 18-19 en la que se menciona la riqueza y bondad del territorio así como la ubicación de la localidad.

(45) Abū Bakr Safwān b. Idrīs b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿIsa b. Idrīs al-Fuyibi, famoso poeta y orador nacido en Murcia en el año 560/1164-1165, y muerto en 548/1201. Véase F. Pons Boigues, *Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid, 1898.

(46) Estas características con las que al-Qazwīnī definió a los habitantes de Játiva las tomó, con toda seguridad, de Yāqūt al-Hamawī, pues las mismas se atribuyen a los originarios de dicho lugar en el *Muʿʾyam,* III, pp. 236 ed./191 tr.

(47) ʿ*Aʾyāʿib* no identificado en el texto de al-ʿUḏrī.

(48) Esta llanura de Sangonera es mencionada por al-ʿUḏrī, junto con la llanura de *al-Fundūn,* en Lorca, como ejemplos de riqueza agrícola inigualable. Dice el autor almeriense que en Lorca «se encuentra una llanura cultivada *(faḥṣ),* que no tiene parangón en la tierra, conocida por la vega de Sangonera». Véase *Tarṣīʿ*, pp. 2 ed./49 tr., de E. Molina. Es la misma llanura merncionada por Yāqūt, *Muʿʾyam,* III, 329 ed./211 tr.

Se trata del valle de Sangonera cuyas tierras son bañadas por el río del mismo nombre; el Guadalentín al pasar por Lorca cambia su nombre por el de Sangonera al aproximarse a Murcia y unirse al río Segura.

(49) También reproducido por Yāqūt, *Ibidem.* En el *Tarṣīʿ al-aḫbār* de al-ʿUḏrī, se observa un hueco en el texto, al narrar una noticia referente a la llanura de *al-Fundūn,* también en Lorca, y dice así: «Noticia de... Abū ʿUṯman Saʿīd b... ibn Bistagir, uno de los hombres más relevantes de la ciudad de Lorca, que consiguió allí por un solo grano...». Es fácil suponer que en el manuscrito original se hiciera referencia al fenómeno reproducido por al-Qazwīnī, según el cual en esta zona un grano de sementera produce trescientos *qaṣaba.*

(50) Según al-Ḥimyarī, *Tarṣīʿ*, pp. 172 ed./208 tr., la extensión del territorio es de 25 millas; al-ʿUḏrī, en cambio, señala la misma extensión, autor del que, sin duda, tomó al-Qazwīnī la información.

TORTOSA / *Ṭurṭušа*

(544-545) Tortosa es una ciudad andalusí antigua situada cerca de Valencia, sobre el río Ebro (51); es una ciudad interior y costera al mismo tiempo, se dispone de manera que hay una ciudad circunscrita en otra ciudad (52). Entre los prodigios de la ciudad interior está el fenómeno relatado por al-ᶜUḏrī según el cual en ésta no entra ningún insecto. Afirmaba igualmente al-ᶜUḏrī que los mosquitos no habían entrado en ella desde tiempos inmemoriales, hasta el punto que si alguien se asomaba a su muralla y sacaba una mano fuera [veía cómo] se posaban los mosquitos en ella, pero al meterla de nuevo, se desprendían y caían (53).

En Tortosa está el lugar conocido por *migrāwa* en el que hay fuego oculto bajo la tierra sin que sea evidente a los ojos; pero hay en este lugar una hondonada y quien quiere verificar el fenómeno introduce en ella un palo, éste se quema enseguida y se convierte en un ascua.

En esta ciudad hay un monte muy fértil, un monte bendecido que domina todo el territorio; en él se dan todo tipo de frutos. En la zona más alta hay praderas con abundante agua y pastos, y allí crece un árbol cuyo tronco se parece al platanero, con el cual se fabrican utensilios y cuencos (54).

En Tortosa hay una mina de excelente *kuḥl*, de calidad extrema, y una mina de vidrio. En el río se cría el mújol (55) y otro tipo de pez (56), de excelente calidad, cada uno de los cuales pesa un quintal. De este río salen martas, y en él hay también molinos instalados sobre plataformas (57), siendo que el

---

(51) Idéntica situación ofrecen al-Rāzī: «Description», p. 72, e Ibn Ġālib: *Farḥa*, pp. 285-86 ed./375 tr.; *Ḏikr*, pp. 74-75 ed./80 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 124-125 ed./151-153 tr.; Yāqūt, *Mu'yam*, III, 529 ed./217 tr.; al-Idrīsī, *Nuzha*, pp. 190 ed./231 tr. Véase además el trabajo de P. Balañá: «Toponimia arábigo-catalana: Lleida, Tortosa i Tarragona segons un manuscri àrab inèdit de la Biblioteca Reial de Rabat», *Treballs de la Secció de Filologia i Història Literària*, Tarragona, II (1981), pp. 69-91.

(52) Supongo que con esta expresión hace referencia al-Qazwīnī a las murallas que la rodean y que encierra el núcleo urbano en su interior, murallas que son mencionadas y alabadas por su sólida construcción en todas las fuentes consultadas.

(53) ᶜ*Aǰā'ib* no localizado en el texto de al-ᶜUḏrī.

(54) Al-Rāzī menciona igualmente la abundante productividad de esta ciudad y la buena madera que allí se obtiene, todas las fuentes consultadas hacen hincapié en la abundantísima producción y en la calidad de aquélla. Se obtenía una excelente madera de pino, tejo y boj; algún autor hace referencia a las embarcaciones construidas con esta madera, al-Ḥimyarī, *Ibidem;* el autor anónimo de la fuente *Ḏikr bilād al-Andalus, Ibidem,* insiste en la exportación de su madera de boj, enviada al resto de al-Andalus, hacia al-Magreb y a todo el mundo. En el muro exterior de la catedral de Tortosa se conserva una inscripción que conmemora la fundación por ᶜAbd al-Raḥman III del astillero de la ciudad en el año 333/944-945, véase al respecto J. Vallvé: *La división territorial*, pp. 294-295 y del mismo autor, «La industria en al-Andalus», pp. 221-222. Véase además E. Lévi-Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne*, n.º 86, pp. 83-84; Al-Ẓuhrī, *Yu'rafiyya*, p. 224.

(55) Véase M.ª Paz Torres: «La ictionimia en el Vocabulista de Alcalá», *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, Expiración García Ed., Granada, 1990, pp. 43-50, en concreto pp. 45-46.

(56) En el texto árabe se lee šūrī, tipo de pescado sin identificar en los diccionarios consultados; Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 800, tan sólo argumenta que se trata de un tipo de pescado citado por al-Qazwīnī.

(57) El término utilizado en el texto árabe es *gawārib*, plural de *ġārib*. Ninguno de los diccionarios consultados aclaran el tipo de instrumento exacto de que se trata en relación al contexto en que aquí aparece. Dicho término puede traducirse también por «recipiente», siguiendo la indicación del profesor J.M.ª

armazón del propio molino está sobre una de éstas; la rueda hidráulica gira por el exterior de la plataforma con la fuerza del agua, y si el dueño del molino lo desea, puede trasladar la plataforma de un lugar a otro. En Mosul hay muchos molinos parecidos a éstos, en el Tigris, pero allí les llaman *gurba* (58).

TARRAGONA / *Turrakūna*

(545) Es una importante ciudad de al-Andalus, ciudad antigua, situada en la costa del Mar Mediterráneo *(al-baḥr al-Šāmī),* cerca de Tortosa (59). Al-ᶜUḏrī (60) contó que bajo esta ciudad había amplios subterráneos y en ellos muchas edificaciones. Dijo también al-ᶜUḏrī: «Me contó un anciano entrado en años al que llamaban Ibn Zaydān que él descendió con un grupo de amigos a [inspeccionar] estas edificaciones, y se perdieron en ellas durante tres días. Encontraron en este lugar almacenes llenos de trigo y cebada desde tiempos remotos cuyo color había cambiado. Si no hubiera sido por un resplandor que ellos vieron al tercer día, no habrían salido jamás» (61). La ciudad se encuentra actualmente bajo dominio cristiano.

GRANADA / *Garnāṭa*

(547) Granada es una antigua ciudad de al-Andalus que está situada cerca de Elbira; es una de las mejores ciudades del país, y una de las más inexpugnables (62). En la lengua de los andalusíes su nombre hace referencia al fruto del granado (63).

La divide en dos mitades el río *Qalūm,* famoso porque va dejando a lo largo de su curso limaduras de oro puro (64).

Fórneas. Véase al respecto su trabajo «Un texto de Ibn Hišām al-Lajmī sobre las máquinas hidráulicas y su terminología técnica», *MEAH,* XXIII (1974), pp. 53-62, en particular p. 58 y J. Caro Baroja, *Tecnología popular española,* Madrid, Ed. Nacional, 1983.

(58) En el verso árabe se utilizan dos términos diferentes para designar un mismo elemento; se trata del término *gārib* con plural *gawārib,* que según al-Qazwīnī se denomina en Mosul *gurba* .

(59) Al-Rāzī: «Description», p. 73. Según Ibn Gālib, *Farḥa,* pp. 286 ed./375 tr., afirma que Tarragona «limita con los términos de Tortosa y es una ciudad antigua a orillas del mar. Está situada entre Tortosa y Barcelona»; véase también la descripción facilitada por Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿ̂yam,* III, 532 ed./221 tr.; *Ḏikr,* pp. 72 ed./78 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 126 ed./153-154 tr. y al-Idrīsī, *Nuzha,* pp. 191 ed./231-232 tr.; véase J. Vallvé, *La división territorial,* p. 295.

(60) Fragmento no localizado en el *Tarṣīʿ al-ajbār.*

(61) Esta leyenda está recogida también por al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 126 ed./153 tr., según el cual el anciano y el grupo de hombres que le acompañaba lograron salir de aquel lugar gracias a la voluntad divina.

(62) Esta definición es reproducida por Yāqūt, según Ibn Gālib al-Anṣārī al-Garnāṭī, véase *Muʿ̂yam,* p. 229 tr., nota n.º 247; al-Rāzī, «Description», p. 67; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 23-24 ed./29-31 tr.

(63) Así la define también Yāqūt, *Muʿyam,* III, 788 ed./228 tr., según el cual la voz «Granada», procedente del fruto del granado, es extraña al árabe y propia de los habitantes de al-Andalus, o sea de origen local. Añade este autor que se llamó de esta forma a la ciudad por su belleza.

(64) Al-Rāzī, *Ibidem,* menciona el río con el nombre de *Falūm;* Ibn Gālib, *Farḥa,* p. 372 tr., menciona el río *Falūm* o *Flumen* al que identifica el profesor Vallvé con el río Darro, véase también *La división territorial,* p. 269. Yāqūt al-Ḥamawī, introduce la variante *Qalūm,* al igual que al-Qazwīnī, quien probablemente tomó dicha información de la obra *Muʿ̂yam al-buldān,* e indica también que de este río se obtiene oro puro. Véase al respecto p. 229 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,,* p. 23 ed./30 tr., habla del *nahr Falūm.* Véase Alemany: *La geografía,* p. 91; Al-Zuhrī , *Ŷuʿrafiyya,* p. 212, y E. Terés: *Nómina fluvial,* pp. 95-98.

Sobre Granada se eleva Sierra Nevada *(ŷabal al-ṯalŷ)* (65), en cuyas laderas se encuentran, en verano, distintas clases de flores aromáticas y hermosos prados; hay variadas especies de plantas medicinales, y hay allí un olivo que es de lo más asombroso del mundo.

Abū Ḥāmid al-Andalusí contó que cerca de Granada, en al-Andalus, hay una iglesia y junto a ella una fuente y un olivo al cual se dirige la gente un día determinado del año. Al salir el sol brota abundantemente el agua de la fuente, y florece el olivo, más tarde el fruto madura y se convierte en aceituna. Las aceitunas cuajan de un día para otro y las coge quien desea hacerlo, así como el agua de la fuente que se utiliza con fines medicinales (66). Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥım al-Garnāṭī dijo que este olivo estaba en Granada, y me contó el alfaquí Saʿīdb. ᶜAbd al-Raḥmān al-Andalusí que estaba en Segura, al-ᶜUḏrī lo situó en Lorca (67). Todos ellos son andalusíes, y los lugares mencionados

---

(65) Así se refiere al-Rāzī a Sierra Nevada, *Ibidem;* véase también Ibn Gālib: *Farḥa,* p. 372 tr., y J. Vallvé: *La división territorial,* p. 269. La fuente anónima *Ḏikr,* pp. 69 ed./75 tr., se refiere a Sierra Nevada con el término *Sulayr* que es el mismo que utiliza al-Qazwīnī al referirse a esta formación montañosa, en el fragmento dedicado al país de al-Andalus; en esta descripción utilizó una fuente distinta a la utilizada en el fragmento dedicado a Granada, como base de información. En aquel apartado se detiene en la descripción detallada del «Monte de la nieve», y dice así:

> «En al-Andalus se alza el monte *Šulayr,* del que no desaparece la nieve ni en invierno ni en verano; se ve desde cualquier punto de al-Andalus debido a su altura y envergadura. En él hay distintos tipos de frutos como manzanas, uvas, moras, nueces, avellanas, etc.
>
> El frío en este monte es intensísimo, y dijo a propósito un magrebí que pasó por Sierra Nevada:
>
> "Nos es permitido dejar de rezar en vuestra tierra
> y beber alcohol, que es cosa prohibida
> huyendo así hacia el fuego del infierno, puesto que éste
> es más soportable que Sierra Nevada, y más misericordioso.
> Si sopla el viento del norte en nuestra tierra
> ¡Que Dios ayude a un siervo que en una situación difícil le pide ayuda!
> Digo esto sin retractarme,
> como hizo antes que yo un antiguo poeta:
> ¡Si tuviera que entrar algún día en el infierno
> y fuera un día como éste, se me haría agradable este lugar!"».

Véase *El occidente de al-Andalus,* pp. 103-104. El autor del poema es Abū Muḥammad, ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Sāra o Sara al-Bakrī al-Santarī al-AndalusI, muerto en 517/1.123-1.124. Sobre este autor y su poema véase Al-Ḍabbi, Bugya, p. 235, n.º 896; Yāqūt, *Muʿŷam,* III, 316-317 ed./ 204 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 112 ed./137 tr.; H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus,* Ed. Hiperión, Madrid, 1983, pp. 237-238.

Véase también al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 24 ed./31 tr., y 112 ed./137 tr., donde dedica un apartado completo a Sierra Nevada; Al-Zuhrī, *Ŷuʿrafiyya,* p. 211.

(66) Abu Ḥāmid al-Garnāṭī, *Muʿrib,* p. 8 tr., l. Bejarano *Muʿrib,* p. 62; *Tuḥfa,* p. 235. Tal como indica al-Qazwīnī, son muchos de los autores que han mencionado este fenómeno en sus obras, cada uno de los cuales lo sitúa en un lugar distinto, así al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ* , p. 7 ed., lo sitúa en Lorca; ᶜAbd Raḥman al-Garnāṭī lo sitúa igualmente en Lorca, y Al-Zuhrī, *K. al-Ŷuʿrafiyya,* p. 17, siguiendo a al-Maḥallī, *Tuḥfat al-mulūk,* lo sitúa en el Monte de Antiminio en Jabalcón. En opinión de M.ª C. Jiménez Mata: *Introducción al Jaén islámico,* p. 47, este *ᶜaŷāʾib* tiene influencia de un milagro atribuido a los siete Varones Apostólicos que catequizaron la Bética; éstos plantaron una oliva, siendo creencia popular que aquélla estaba en la sepultura de S. Torcuato, obispo de Guadix, y que la víspera de su festividad, el día 1 de mayo, florecía milagrosamente. Para una mayor documentación sobre este fenómeno puede consultarse M.ªC. Jiménez: «A propósito del ᶜAŷāʾib del Olivo Maravilloso y su versión cristiana en el Milagro de San Torcuato», *Ċ.H.I.,* serie miscelánea, n.º 1 (1971), pp. 97-108, y F. de la Granja: «Milagros españoles en una obra polémica musulmana», *Al-Andalus,* XXXIII (1968), pp. 361 y ss.

(67) Véase más adelante la traducción del fragmento correspondiente a Lorca y la bibliografía citada al respecto.

pertenecen al territorio andalusí, por tanto es posible que cada uno de ellos lo *relacione con un lugar que le quede cerca* (68).

FRAGA / *Farāga*

(549) Fraga es una ciudad andalusí situada cerca de Lérida; es una ciudad de bonitas edificaciones, con agua abundante y muchos jardines, goza de bonitos paisajes y de renombre (69). Bajo la tierra hay numerosos subterráneos donde se refugia la gente de los enemigos en caso de ataque. Su particularidad estriba en que se trata de un pozo estrecho por la parte superior y amplio por la inferior. En su zona inferior hay muchos callejones que parecen agujeros de alimañas. No se accede a estos pasadizos desde la zona más alta, ni se atreve a entrar quien lo desee; si se esparce humo en ellos entran las personas en los pasadizos y bloquean las puertas hasta que aquél se disipa, y aunque los llenen [de humo] completamente hay aún otra puerta para salir. A estos pasadizos llaman ellos «gargantas». Salieron entre sus monedas, algunas valiosas con inscripciones, además de otras cosas. Según los habitantes de Fraga ésta era una de las puertas de la tierra (70).

FORMENTERA / *Furmitīra*

(549) Formentera es una isla situada en el Mar Océano (*al-Baḥr al-Muḥīṭ*) (71), tiene una extensión de 20 millas, y su anchura es de 3 millas, se halla en medio del mar. Allí la atmósfera es agradable, la tierra es generosa y el agua de sus pozos es dulce. En esta isla hay terrenos habitados y terrenos de cultivo; debido a la bondad de su atmósfera y de su suelo no se encuentra en esta isla ningún reptil porque las serpientes y sabandijas son generadas por la putrefacción y no hay putrefacción en la isla. Dicen que allí hay plantaciones de excelente azafrán, mejor que el cual no se encuentra en ningún otro lugar.

LORCA / *Lurqa*

(555-556) Lorca es una gran ciudad del país del al-Andalus; es la capital de la cora de *Tudmīr*. Esta ciudad es una de las más generosas y fértiles del

---

(68) Autores que hablan del Olivo Maravilloso y emplazamiento que cada uno de ellos atribuye a dicho olivo (Autor-obra / Lugar / Fecha):
- al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, p. 7 / Lorca / 30 de abril.
- al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, pp. 7-8 / al-Andalus / Víspera de Navidad.
- Abū Ḥāmid al-Garnāṭī *Muʿrib*, p. 62 / Granada / Indeterminada.
- Al-Jazraŷī, *K. maqāmiʿ al-sulbān*, Guadix *apud* F. de la Granja, «milagros», p. 361.
- Al-Zuhrī, *K. al-Ŷuʿrafiyya*, p. 17 / Jabalcón.
- al-Qazwīnī, *Āṯār*, pp. 547-548 / Granada / Indeterminada.
- Ibn al-Wardī, *Jarīda al-ᶜaŷāʾib, apud*, Simonet, *Crestomatia*, p. 46 / Granada.
- Maḥallī, *Tuḥfat al-mulūk*, trd. Fagnan, *Extraits*, p. 141 / Jabalcón.

(69) Sobre Fraga véase: Al-Rāzī: «La description», p. 74; Ibn Gālib, *Farḥa*, p. 375; Yāqūt, *Muʿŷam*, I, p. 323 ed./79-80 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 24-25 ed./31-32 ed.; *Ḏikr*, pp. 71-72 ed./77-78 tr.

(70) No ha sido identificado este fenómeno en ninguna de las fuentes consultadas. Se trata de un párrafo oscuro, de difícil interpretación; es posible que se trate de una estrategia militar. Tal vez el autor, o el copista, haya omitido alguna línea que pudiera ser esencial para permitirnos una correcta comprensión del texto.

(71) Con la palabra *Muḥīṭ* el autor no se refiere necesariamente al Atlántico; por la situación de la isla no cabe la menor duda de que se refiere al Mediterráneo.

país, y en ella se dan unas frutas que no se encuentran en otro lugar tan buenas y abundantes; hay excelentes peras, granadas y membrillos (72). Entre las cosas maravillosas de esta tierra contó al-ᶜUḏrī que allí se dan unas uvas cuyo racimo llega a pesar 50 libras (73), con un grano de trigo se obtiene allí un rendimiento de cien (74).

En Lorca hay un río que es como el Nilo en Egipto; atraviesa el territorio y cuando decrece su cauce, se siembra en [sus aguadas] (75). El trigo que allí crece permanece en los silos durante 50 años o incluso más sin alterarse (76).

A menudo afecta a esta tierra la plaga de la langosta. Se cuenta que había en una iglesia unas langostas de oro con las que la ciudad estaba protegida de las plagas, pero fueron robadas y como consecuencia empezaron a verse langostas durante todo aquel año y a partir de entonces no desaparecieron (77). El ganado nunca había sido afectado por la sarna, hasta que fueron encontrados enterrados en unos cimientos dos toros de bronce, colocados uno delante de otro y vuelto el segundo hacia el primero. Cuando los sacaron de este lugar empezó a hacer mella la enfermedad de la sarna (78).

Entre las maravillas de esta ciudad está el olivo situado en una iglesia de un paraje montañoso, que todos los años, en un día determinado florece, los frutos cuajan y se oscurecen las aceitunas, madurando de un día para otro. Este árbol es famoso entre la gente por su extraña propiedad. Contó al-ᶜUḏrī que los dueños de este olivo que eran cristianos, lo cortaron, y lo hicieron debido a la gran cantidad de gente que acudía a verlo y que se agolpaba [a su alrededor]. Así pues, permaneció cortado durante algún tiempo y más tarde volvió a retoñar, de forma que hoy permanece en dicho lugar. Así lo contó al-ᶜUḏrī en

---

(72) Esta información fue tomada, sin duda, de la fuente *Tarṣīʿ al-ajbār* de al-ᶜUḏrī; véase pp. 2 ed./49 tr.; véase al-Rāzī, «Description», p. 70; Yāqūt, *Muʿŷam,* IV, 355 ed./271 tr.; Ibn Gālib, *Farḥa,* p. 374 tr.; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 171-173 ed./205-208 tr.

La mayoría de los geógrafos consultados sitúan esta fertilidad asombrosa en la vega de *al-Fundūn* sobre la cual al-ᶜUḏrī ofrece varias referencias (pp. 2 ed./47 tr.; 2 ed./48 tr.; 2 ed./49-50 tr.). Según este autor la llanura se encontraba situada en la *nāḥiya* de Lorca, en cambio al-Idrīsī, *Nuzha,* pp. 199 ed../236 tr., la sitúa en Cartagena; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 151-152 y 181 ed./171 y 205 tr., la sitúa indistintamente en Lorca y Cartagena. En opinión de E. Molina, «La cora de Tudmīr», p. 47, nota 22, no se trata de un error de localización, pues quedaban huellas toponímicas en ambos distritos.

(73) Así lo afirma Yāqūt, *Muʿŷam,* pp. IV, 370 ed./275 tr.

(74) Al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, pp. 3 ed./50 tr., relata como cosa maravillosa la fertilidad de la vega de Lorca y cuenta que un solo grano de trigo allí ramifica en 300 tallos.

(75) Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 172 ed./207 tr.; Yāqūt, *Muʿŷam,* pp. IV, 369 ed./274 tr.; al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, pp. 1 ed./42-45 tr. se detiene en la descripción de la fértil vega de Lorca y añade que está regada por un río de iguales propiedades que el Nilo de Egipto; este río poseía dos canales diferentes, uno más elevado que el otro y si se quería regar la parte alta del país se elevaba el nivel del agua por medio de azudes hasta que alcanzaba el cauce superior. Esta vega de fertilidad asombrosa es la denominada por este geográfo y los demás geográfos consultados, *al-Fundun.* Véase J. Vallvé, «Tudmīr», pp. 169-171 y del mismo autor, *La división territorial,* pp. 284-289. Véase E. Terés, *Nónima fluvial,* pp. 338-341.

(76) Según al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 172 ed./207 tr., durante veinte años.

(77) Noticia extraída de la fuente de al-ᶜUḏrī, *Tarṣīʿ*, pp. 2 ed./47-48 tr.; reproducida igualmente por al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 172 ed./207 tr.

(78) Noticia extraída igualmente a partir de la obra *Tarṣīʿ*, pp. 2 ed./48 tr.; reproducida también por al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 172 ed./207 tr.

(79) A propósito del olivo maravilloso véase el apartado dedicado a la ciudad de Granada en la traducción y la bibliografía allí citada.

el año 450/1058 (79). Este autor contó también lo que sigue: «Me dijo Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ṭurṭūšī (80) que oyó decir al rey de los *Rūm:* Quiero enviar al Emir de los creyentes de al-Andalus un presente con una petición que es ésta: "Tengo entendido que en el pórtico del recinto sagrado de una iglesia hay un olivo que florece la noche de Navidad, y que sus frutos permanecen maduros todo el día. Has de saber que en esa iglesia hay un mártir que goza de gran consideración a los ojos de Dios, así pues solicito a su Majestad que convenza a los clérigos y monjes de esa iglesia para que se me entreguen los huesos de ese mártir, ya que si así fuera, me concederían el mayor de los favores"» (81).

En Lorca está el valle de los frutos. Dijo al-ʿUḏrī que en esta ciudad hay una tierra conocida por el valle de los frutos *(Wādī al-ṯamarāt),* a la que llega abundante agua procedente de un río (82); regada esta tierra, allí se dan manzanas, peras, higos, aceitunas y otras frutas, excepto la morera, y todo ello sin simiente alguna; la extrañeza de este fenómeno era relatada por personas dignas de confianza (83).

MURVIEDRO / *Murbayṭar*

(563) Murviedro es una ciudad que se sitúa cerca de Valencia, en al-Andalus (84). Dijo el autor del *Muʿ̂yam al-buldān* que en ella hay un anfiteatro

---

(80) Se trata de un judío español de principios del siglo X, Ibrāhīm b. Yaʿqūb al-Isrāʾīlī al-Ṭurṭūšī, cuyas *informaciones han servido de fuente a al-Bakrī en lo referente a la España cristiana y al resto de* Europa. Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 171 ed., lo menciona como Ibrāhīm b. Yūsuf al-Ṭurṭūšī, aunque E. Lévi-Provençal lo traduce como Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Ṭurṭūšī. Este último autor aclara que según el manuscrito de al-Bakrī de la mezquita al-Qarawiyīn, p. 245, su nombre correcto era Ibrāhīm b. Yaʿqub al-Isrāʾīlī al-Ṭurṭūšī; así pues coincide con el nombre facilitado por al-ʿUḏrī, pero no por al-Qazwīnī. Véase E. Molina, «La cora de Tudmīr», p. 67, nota n.º 81.

(81) Al-ʿUḏrī, *Tarṣī'*, pp. 7-8 ed./67-68 tr., reproduce la misma historia; al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 171 ed./206 tr., también la recoge. Véase A. Carmona, «Noticias geográficas», p. 121.

(82) Véase A. Carmona: *Ibidem,* y M. Arcas Campoy: «El Iqlim de Lorca. Contribución al estudio de la división administrativa y a los itinerarios de al-Andalus», *CHI,* serie miscelánea, n.º 1 (1971), p. 89.

(83) Al-ʿUḏrī, *Tarṣī'*, pp. 8 ed./68 tr., describe una tierra de gran fertilidad en la *nāḥiya* de Lorca; en ningún caso aparece la denominación que al-Qazwīnī utiliza, es decir «valle de los frutos». En cualquier caso puede tratarse, al igual que en otras ocasiones, de una variante entre el texto que conoció el geógrafo oriental y el que ha llegado hasta nosotros, que como se ha podido comprobar, es menos amplio que aquel supuesto manuscrito utilizado por al-Qazwīnī. Al-Ḥimyarī, *Rawḍ,* pp. 172 ed./206 tr., utiliza este fragmento pero referido a un lugar denominado *Askūnī.*

En opinión del profesor E. Molina este lugar descrito por los geógrafos mencionados, podría corresponder a Guazamara, situado en la línea divisoria con Almería; aunque en la actualidad no es un terreno fértil, opina el profesor Molina que en tiempos antiguos pudieron existir en dicha zona determinados cauces fluviales, que con las frecuentes sequías han quedado en secas ramblas, muy típicas en el paisaje mediterráneo. Véase E. Molina: «La cora de Tudmīr», p. 68, nota. n.º 82, y M. Arcas Campoy: «El *Iqlim* de Lorca, pp. 83-95. La traducción correspondiente al texto de Ibn Saʿīd, ofrecida por el profesor Alfonso Carmona en su trabajo «Noticias geográficas», p. 188, dice lo que sigue: «pasé por esta ciudad y nunca vi nada más hermoso que su llanura ni nada más espléndido que su río y los huertos que están en sus riberas. Por lo que respecta a la inexpugnabilidad de su fortaleza, baste decir que ello es tan notorio y conocido que se ha hecho proverbial». Véase también las páginas 121-122 de dicho trabajo.

(84) Al-Rāzī: «Description», p. 72; Al-ʿUḏrī, *Tarṣī'*, pp. 19 ed., la menciona entre los itinerarios trazados desde la ciudad de Valencia, de la cual, afirma, dista 15 millas. El profesor J. Vallvé: *La división territorial,* p. 292 identifica este topónimo con Sagunto. Véase B. Pavón Maldonado, «Sagunto: villa medieval de raíz islámica. Contribución al estudio de las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus,* XLIII (1978), pp. 181-200.

en el que ocurre algo extraordinario, [dice literalmente]: «No sé cómo ocurre ésto»; la gente cuando baja a él [en realidad] sube, y cuando sube, [en realidad] baja. Si es verdad que ocurre este fenómeno, es algo realmente extraordinario (85).

GUADALAJARA / *Wādī l-hiyāra*

(567) Este distrito se encuentra cerca de Toledo (86). Dijo al-ᶜUḏrī [sobre Guadalajara]: «No entra en esta ciudad nadie que no sea uno de sus habitantes, con un niño hijo suyo que viva en la ciudad». Esto es lo que dice al-ᶜUḏrī. Es posible que lo que quiera decir es que el hijo no vivía allí, o que el padre era quien no vivía allí. Dios es quien conoce la verdad de esta historia (87).

(85) Yāqūt al-Ḥamawī, autor del *Muʿ̂yam al-buldān*, recoge efectivamente dicho fenómeno, véase IV, 486 ed./281-282 tr. A propósito de este emplazamiento véase también al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 181 ed./217 tr.

(86) Al-Rāzī: «Description», pp. 80-81, la denomina *madīnat l-farāʾ̂*; así se registra en la obra de Yāqūt, *Muʿ̂yam*, pp. III, 869 ed./230 tr., donde aparece con ambas denominaciones; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, pp. 193 ed./234 tr., también la nombra *wādī l-hiʾ̂āra* y al mismo tiempo informa acerca de la segunda denominación; al-Idrīsī, *Nuzha*, pp. 189 ed./229 tr., la denomina *madīnat l-hiʾ̂āra*.

(87) Fragmento no localizado en el *Tarṣīʿ al-ajbār* de al-ᶜUḏrī, de interpretación confusa.

• • •

Quiero hacer constar mi más sincero agradecimiento al profesor Emilio Molina por las indicaciones que me hizo en su día, y al profesor Alfonso Carmona por los consejos y sugerencias en la elaboración definitiva de este trabajo.

EL *BARNĀMAY* DE IBN AL-BARRĀQ

Por
JUAN M. VIZCAÍNO

La obra *al-Dayl wa-l-Takmila*, de al-Marrākušī, va mucho más allá de ser un mero complemento de diccionarios biográficos precedentes. En efecto, *al-Dayl* no sólo nos complementa las biografías de dichas obras, sino que, además, al-Marrākušī aprovecha para ofrecernos, en ocasiones, fragmentos de obras al hilo de la biografía de algunos personajes. Este es el caso del *Barnāmayŷ* de Ibn al-Barrāq, objeto del presente trabajo.

Vida de Ibn al-Barrāq(1)

Abū l-Qāsim(2) Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhim b. Muḥammad, al-Hamdānī, conocido por Ibn al-Barrāq, nació en Guadix(3) en el año 529/1135, al parecer en el seno de una familia distinguida de Ŷilyāna(4).

Tradicionista de confianza, divulgó gran cantidad de libros de hadiz, junto con obras de otras disciplinas, pues era dominador de abundantes conocimientos, entre ellos la medicina. Pero por lo que destacó especialmente fue por su habilidad en poesía y en *adab*(5).

Viajó a Marrākuš, y estuvo en Sevilla y Málaga(6). A estos viajes,

---

(1) Mientras no se indique lo contrario, la información proviene de *Dayl*, pp. 457-483, nº 1241, donde se incluye la mayor cantidad de datos sobre Ibn al-Barrāq. V. también: Ḍabbī, pp. 103-104, nº 235; *Takmila*, II, pp. 556-557, nº 1501; *Muġrib*, II, pp. 149-150, nº 453; *Wafī*, IV, p. 156, nº 1690; Pons, pp. 255-256, nº 209; Kaḥḥāla, XI, p. 39.

(2) En *Mugrib*, II, p. 149, la *kunya* es Abū 'Amr.

(3) Para esta ciudad cercana a Granada v. al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ al-mi'ṭār fī jabar al-aqṭār* (ed. I. 'Abbās. Beirut, 1975), pp. 604-605.

(4) En *Mugrib*, II, p. 149, se dice: "Me informó mi padre que los banū l-Barrāq eran nobles de Ŷilyāna". Sobre Ŷilyāna, enclave que pertenecía a Guadix, v. Yāqūt, *Mu'ŷam al-buldān* (Beirut, s.d.. 5 v.), II, p. 157.

(5) De ello nos informan las distintas biografías: "literato diestro y poeta nato" (*Takmila*, p. 557), "su poesía daba fe de su primacía en *adab*" (Ḍabbī, p. 103), "de rápida inspiración en verso y prosa" (*Dayl*, p. 467).

(6) Deducimos estas noticias de los comentarios de al-Marrākušī cuando nos habla de los maestros con los que se encontró en esas ciudades (v. infra el apartado IV, números 13 - Marrākuš -, 3 - Sevilla - y 9 - Málaga - de la "Reconstrucción del *Barnāmayŷ* "), por lo que cabría suponer que el motivo de esos desplazamientos pudo ser el

seguramente voluntarios, seguiría su estancia en Murcia y Valencia, a donde tuvo que trasladarse forzosamente, debido a que el emir Ibn Sa'd le desterró(7). Allí se dedicó al estudio y conoció a algunos maestros(8). A la muerte del emir Ibn Sa'd, ocurrida en *raŷab* del año 567/marzo del año 1172, aprovechó para regresar a su tierra, donde se estableció de nuevo. Entonces se aplicó a difundir sus conocimientos. Entre sus discípulos se encuentran: su hijo al-Qāsim, Abū l-Ḥasan b. Muḥammad b. Baqī al-Gassānī(9), Abū 'Abd Allāh b. Yaḥyà al-Sukkarī, Abū l-'Abbās al-Nabātī(10), Abū 'Umar b. 'Ayyād(11), Abū l-Karam Ŷūdī b. 'Abd al-Raḥmān(12), y Abū l-'Abbās b. 'Alī b. Hārūn(13). Siguió enseñando hasta que murió en *ramaḍān* del año 596/julio del año 1200(14).

Por las fechas que han aparecido, comprobamos que Ibn al-Barrāq vivió dos etapas: la de decadencia almorávide y transición del poder almorávide al dominio almohade, y la del inicio de la época almohade. La primera de estas dos etapas(15) se caracterizó por el desorden: los andalusíes se rebelan contra el gobierno almorávide, la presión cristiana es fuerte; no en vano se utiliza la expresión "*fitna*" (hemos visto este término en *Muqtaḍab*, p. 133: v. supra nota nº 7); también es destacable el surgimiento de varios estados independientes(16). Ibn al-Barrāq se vio afectado por esta situación y sufrió

---

afán por el estudio.

(7) El emir aludido debe ser Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'd, Ibn Mardanīš, cabecilla andalusí que ofreció dura resistencia al dominio almohade (v. EI^2, III, p. 859 (J. Bosch-Vilá)). La noticia del destierro se recoge en *Takmila*, p. 557 y en *Dayl*, p. 483, mientras que en *Muqtaḍab*, p. 133 se indica una versión más imprecisa: "Salió de Wādī Āš durante la *fitna* y habitó en Valencia y Murcia".

(8) Esta información se nos ofrece en *Muqtaḍab*, p. 133 ("estudió el hadiz") y en *Wafī*, IV, p. 156 ("escribió el hadiz y estudió con los maestros").

(9) 'Alī b. Muḥammad b. Baqī (m. + 627/1229-1230); v. Ru'aynī, p. 152, nº 75 y Zubayr (que lo califica de *zāhid* y *fāḍil*), p. 131, nº 267.

(10) Aḥmad b. Muḥammad b. Mufarriŷ (m. 637/1239), tradicionista, alfaquí y poeta; v. Kaḥḥāla, II, pp. 159-160.

(11) Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Sa'īd (m. 575/1180), de más edad que Ibn al-Barrāq y autor de un apéndice a la *Ṣila* de Ibn Baškuwāl; v. Kaḥḥāla, XIII, p. 313.

(12) Ŷūdī b. 'Abd al-Raḥmān b. Ŷūdī (m. ca. 631/1233-1234), transmitió el *dīwān* de poesía de Ibn al-Barrāq; v. *Takmila*, I, p. 250, nº 661.

(13) Ibn al-Barrāq le dio *iŷāza*.

(14) En Ḍabbī, p. 104, se da como fecha el año 595. Según Abū l-Qāsim b. al-Mawā'īnī -noticia recogida en *Dayl*, p. 483- tropezó mientras caminaba, se cayó, y eso fue la causa de su muerte.

(15) V. M. Watt, *Historia de la España Islámica*. Madrid, 1970, pp. 113-115, y 119; v. también J. Ribera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza, 1899.

(16) Para M. Watt, *ob. cit.*, p. 115, no es apropiado el término "taifas", aunque J. Ribera, *ob. cit.*, p. 31, opina lo contrario, basándose en los "títulos pomposos, que aparecen en las monedas".

el destierro, además del hecho, significativo en este caso, de que uno de los apartados de su *Barnāmaŷ* esté dedicado a los maestros "cuya letra perdí a causa de la *fitna*". La segunda etapa que vivió Ibn al-Barrāq fue más tranquila, pues los almohades consigieron imponer cierta estabilidad política en al-Andalus(17). Paralelamente, Ibn al-Barrāq también disfrutó entonces de un mayor sosiego, pues pudo volver a su tierra y seguir allí hasta el fin de sus días.

Obra

Además de su *Barnāmaŷ*, Ibn al-Barrāq compuso obras sobre *ādāb* y poéticas, entre ellas al-Marrākušī cita(18) las siguientes:

- *Bahŷat al-ifkār wa-farŷat al-taḏkār fī mujtār al-aš'ār*(19);
- *Mubāšarat laylat al-safḥ (min jabar Abī l-Aṣbag 'Abd al-'Azīz b. Abī l-Fatḥ, ma'a l-a'lām al-ŷalla: Abī Isḥāq al-Jafāŷī wa-Abī l-Faḍl b. Šaraf wa-Abī l-Ḥasan Ibn al-Zaqqāq)*;
- *Maqāla fī l-ijwān (jaraŷa-hā min šawāhid al-ḥakam)*(20);
- *Muṣannaf fī ajbār Mu'āwiya*(21);
- *al-Durr al-munaẓẓam fī l-ijtiyār al-mu'aẓẓam*(22), divida en dos obras:
  - *Milḥ al-jawāṭir wa-lamḥ al-dafātir*, y
  - *Maŷmū' fī algāz*(23);
- *Rawḍat al-ḥadā'iq fī ta'līf al-kalām al-rā'iq*(24), compilación en verso y prosa con partes como:
  - *Multaqà al-sabīl fī faḍl ramaḍān*(25)

---

(17) V. M. Watt, *ob. cit.*, pp. 119-120.

(18) *Dayl*, p. 468.

(19) Cf. Pons, pp. 255-256, nº 5: "La colección poética titulada *Belleza de los pensamientos y grato espectáculo de cosas memorables*".

(20) Cf. Pons, p. 256, nº 6: *Opúsculo sobre la amistad.*

(21) Cf. Pons, p. 255, nº 2: *Historia de Moawía.*

(22) Cf. Pons, p. 255, nº 1: *Crónica de España titulada Las perlas bien ordenadas.*

(23) Casiri (*Bibliotheca arabico-hispana escurialensi* (Madrid, 1760-1790), II, p. 77) la cita como si fuera una obra independiente.

(24) Cf. Pons, p. 256, nº 7: *Verjel de los huertos* (que versa) *sobre el brillo de las palabras elegantes*. Casiri, *obr. cit.*, II, p. 77, cita esta obra y también una *Compilación en verso y prosa*, pero ambas son el mismo libro.

(25) Citado en Pons, p. 225, nº 4 -"Un poema sobre la *excelencia del mes de Ramaḍān*"- como obra independiente.

- *Qaṣīda fī ḏikr al-Nabī wa-aṣḥābi-hi*(26)
- *Jaṭarāt al-wâŷid fī raṭā' al-mâŷid*,
- *Ruŷū' al-inḏār bi-huŷūm al-'iḏār*,
- *Taṣrīḥ al-i'tidār 'an taqbīḥ al-'iḏār*,
- un fragmento de poesía ascética y amonestadora.

- Recopilación de sus moaxajas, que son unas cuatrocientas, y a la que precedía un prólogo llamado *al-Ifṣāḥ wa-l-taṣrīḥ 'an ḥaqīqat al-ši'r wa-l-tawšīḥ*(27).
- Otras obras más empezadas, pero que no completó, relacionadas con el límite de la vida.

También tenemos noticias de su *Dīwān*, llamado *Nūr al-kamā'im*(28).

Además de la ya citada *Qaṣīda fī ḏikr al-Nabī*(29) nos han quedado otras muestras de sus versos(30), los cuales, según se menciona en Ḍabbī, p. 103, derivaron al final hacia el ascetismo.

Maestros de Ibn al-Barrāq

Al-Marrākušī, al indicarnos su amplia lista de maestros de Ibn al-Barrāq, no se limita únicamente a enumerarlos, sino que se ocupa, además, de valorar los datos ofrecidos por otros biógrafos de Ibn al-Barrāq (Ibn al-Zubayr(31), al-Mallāḥī(32), Ŷūdī(33), al-Nabātī(34) e Ibn al-Abbār(35)).

---

(26) Recogida en *Ḏayl*, pp. 469-482. También llamada *al-Qarāra al-yaṭrabiyya al-majsūṣa bi-šaraf al-aḥnā' al-qudsiyya*. Fue complementada por Abū l-Karam Ŷūdī (sobre él v. supra nota 12). Seguramente se trata de la obra llamada en Pons (p. 255, nº 3) *Un elogio de Mahoma*. Al-Ru'aynī menciona en su *Barnāmaŷ* (p. 152) que transmitó esta casida de 'Alī b. Baqī (alumno de Ibn al-Barrāq; v. supra nota 9); asimismo, podemos deducir que al-Marrākušī conocía y utilizó el *Barnāmaŷ* de al-Ru'aynī, pues copia del apartado que al-Ru'aynī dedica a 'Alī b. Baqī lo relativo a esta casida (cf. *Ḏayl*, p. 468 con Ru'aynī, p. 152).

(27) Al-Ru'aynī también indica (Ru'aynī, p. 152) que transmitió esta obra -un fragmento, *ŷuz'*- de 'Alī b. Baqī.

(28) Citado en *Takmila*, p. 557 y Kaḥḥāla, XI, p. 39.

(29) V. supra nota nº 26.

(30) V. Ḍabbī, p. 103 (ocho versos); *Wafī*, IV, p. 156 (nueve versos, dos de ellos también recogidos en *Muqtaḍab*, 133); al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭibb*, (ed. I. 'Abbās. Beirut, 1968. 8 v.), III, p. 506 (seis versos, cuatro de ellos también en *Mugrib*, II, 149-50); *Muqtaḍab*, p. 133 (cuatro versos, dos de los cuales se repiten en *Wafī*, IV, 156); Ru'aynī, p. 152 (dos versos que también aparecen en *Ḏayl*, 482).

(31) El autor de la *Ṣilat al-Ṣila*, Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Zubayr, Abū Ŷa'far, (m. 708/1308); v. EI^2, III, pp. 1000-1001 (Ch. Pellat).

(32) Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid b. Ibrāhīm, Abū l-Qāsim, (m. 619/1222), docto en amplios conocimientos; v. *Ṭakmila*, II, pp. 609-10, nº 1604.

De este modo, al-Marrākušī nos da cuenta de los errores cometidos por ellos. Este proceso de crítica le fue facilitado por su consulta directa del *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq, el cual confrontó con las textos de los otros biógrafos(36). He aquí muestras de esto:

- (*Dayl*, p. 458) Ibn al-Abbār consideró que Ibn al-Barrāq estudió personalmente (*samí'a min*) con Abū 'Abd al-Raḥmān b. Musā'id(37), pero al-Marrākušī -previa consulta del *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq- nos indica que dicha transmisión fue mediante *iŷāza*, sin que hubiera encuentro con dicho maestro.

- De al-Nabātī corrige lo siguiente:
  a) (*Dayl*, p. 458) el encuentro de Ibn al-Barrāq con Abū Muḥammad b. 'Ubayd Allāh(38) (aunque sin demostrarlo, al-Marrākušī nos refiere que no lo hubo);
  b) (*Dayl*, p. 461) cuando al-Nabātī mencionó entre los maestros de Ibn al-Barrāq a Walīd b. Muwaffaq(39) dijo:
  yarwī 'an al-Ṭurṭūšī wa-'an Abī l-Ḥasan 'Alī b. al-Mušrif b. Muslim al-Anmāṭī wa-'an al-Quḍā'ī
  de este modo, se nos da a entender que Walīd transmite de al-Quḍā'ī(40), lo cual no es cierto; al-Marrākušī recoge aquí unos

---

(33) V. supra nota 12.

(34) V. supra nota 10.

(35) Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Abī Bakr, Abū 'Abd Allāh, al-Quḍā'ī, (m. 658/1260), destacada figura andalusí; v. EI^2, III, pp. 694-695 (M. ben Cheneb-[Ch. Pellat]), así como *Ibn Al-Abbar, polític i escriptor àrab valencià (1199-1260). Actes del Congrés Internacional "Ibn Al-Abbar i el seu temps". Onda, 20-22 febrer, 1989*, Valencia, 1990.

(36) Así lo expresa al-Marrākušī cuando nos dice que manejó el *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq (*Dayl*, p. 458: "... una copia suya, que era de su letra y tenía la fecha de fines de *ša'bān* del 591") y textos de al-Nabātī (*Dayl*, p. 461: "... según lo que advertí en la letra del mismo Abū l-'Abbās [al-Nabātī]"; *Dayl*, p. 467: "... he resumido su [los maestros de Ibn al-Barrāq] mención, a partir de la letra del mismo al-Nabātī") y de Ibn al-Zubayr (*Dayl*, p. 464: "... [Ibn al-Zubayr] lo indica con la cita de ellos [los maestros de Ibn al-Barrāq] en su libro, con el siguiente texto ... [a continuación al-Marrākušī copia ese texto]").

(37) N° 29 de la lista final de maestros (apéndice).

(38) N° 1 de la lista de maestros.

(39) N° 33 de la lista de maestros.

(40) Muḥammad b. Salāma b. Ŷa'far (m. 454/1062), egipcio que ocupó los cargos de visir y cadí; v. Kaḥḥāla, X, pp. 42-43.

casos de transmisiones de Walīd que demuestran que no transmitió de al-Quḍā'ī (v. infra apartado III, 3, obras 1), 2) y 3) de la "Reconstrucción del *Barnāmaŷ* "), además de que tiene en cuenta las fechas de transmisión de Walīd "que viajó en peregrinación hacia el año 510", y "cuyas *riwāya*-s de al-Ṭurṭūšī(41), Ibn al-Mušrif(42) y otros maestros de Alejandría son del año 511"(43), visto lo cual concluye que al-Nabātī se equivocó cuando colocó un *wāw* entre *al-Anmāṭī* y *'an al-Quḍā'ī* (*al-Anmāṭī wa-'an al-Quḍā'ī*): lo correcto es *al-Anmāṭī 'an al-Quḍā'ī*;
c) (*Dayl*, p. 467) su agrupación de los maestros de Ibn al-Barrāq no coincide con la división que hizo el propio Ibn al-Barrāq en su *Barnāmaŷ* (como veremos más adelante, Ibn al-Barrāq hizo cuatro grupos, mientras al-Nabātī sólo tres(44)).

- Con respecto a Ibn al-Zubayr, al-Marrākušī rectifica lo siguiente:
a) (*Dayl*, p. 465) en su enumeración de los maestros de Ibn al-Barrāq da como *kunya* de Musā'id(45) "Abū 'Abd Allāh", pero es "Abū 'Abd al-Raḥmān", y el mencionado como "Abū l-Qāsim 'Abd al-Ŷabbār", es en realidad "'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ŷabbār"(46);
b) (*Dayl*, pp. 460-1) error de considerar a al-Waḥīdī(47) maestro de Ibn al-Barrāq, que se debió a lo siguiente:
  · cuando Ibn al-Barrāq citó a Abū l-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān(48) o a Abū Muḥammad Qāsim b Daḥmān(49), los hizo seguir de la frase
    'an Abī Muḥammad al-Waḥīdī
  con lo que quería decir que ambos transmitían de al-Waḥīdī,

---

(41) Muḥammad b. al-Walīd b. Muḥammad, Abū Bakr, Ibn Abī Randaqa (m. 520/1126), viajó a Oriente y ya no volvió a al-Andalus; v. Kaḥḥāla, XII, p. 96.

(42) 'Alī b. al-Mušrif b. Muslim (m. 519/1126), para este egipcio v. *Gunya*, p. 178, nº 80.

(43) Como al-Quḍā'ī murió en el año 454, resulta evidente que Walīd no pudo transmitir de él.

(44) Estos tres grupos son: maestros con los que estudió directamente (*qara'a 'alà*), aquellos con los que no se encontró y de los que recibió *iŷāza* y aquellos otros con los que se encontró y de los que recibió *iŷāza*.

(45) Nº 29 de la lista de maestros.

(46) Nº 4 de la lista de maestros.

(47) 'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Umar, Abū Muḥammad, al-Qaysī, al-Waḥīdī (m. 542/1063-4), fue juez en su Málaga natal; v. *Ṣila*, I, 290-291 (647).

(48) Nº 13 del índice final de maestros.

(49) Nº 31 de la lista de maestros.

· pero Ibn al-Zubayr, de modo erróneo, añadió un *wāw* antes de dicha frase, de modo que se imaginó que la mención de Ibn al-Barrāq de esos dos maestros suyos era

Abū l-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān wa-'an Abī Muḥammad al-Waḥidī o *Qāsim b. Daḥmān wa-'an Abī Muḥammad al-Waḥidī*,

expresiones que hacen suponer que Ibn al-Waḥīdī era maestro no de Abū l-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān y de Abū Muḥammad Qāsim b Daḥmān (como sucedía en realidad), sino de Ibn al-Barrāq;

c) (*Dayl*, pp. 464-5) al-Marrākušī copia el texto de Ibn al-Zubayr sobre los maestros de Ibn al-Barrāq, para que podamos comprobar que es confuso. En efecto, dicho texto empieza enumerando maestros(50) de los que transmitió (*rawà 'an*) Ibn al-Barrāq y con los que habría habido encuentro, pero a continuación repite casi exactamente esta enumeración(51), la cual, en esta ocasión, agruparía a los maestros que le habrían dado *iŷāza* y con los que no se habría encontrado; por último, Ibn al-Zubayr dice que Ibn al-Barrāq mencionó a otros maestros que pertenecían a la generación siguiente, y cita a algunos de ellos(52).

- Sobre al-Mallāḥī, al-Marrākušī estima (*Dayl*, p. 464) que él fue el responsable de considerar a Abū l-Faḍl b. Šaraf(53), Abū l-Qāsim b. al-Faras(54), Abū Muḥammad b. Abī Ŷa'far(55), Abū Muḥammad b. al-Sīd(56) y a Abū l-Walīd b. al-Dabbāg(57) como

---

(50) Entre ellos se encuentra al-Waḥīdī, quien, como acabamos de ver en el apartado b), no fue maestro de Ibn al-Barrāq.

(51) Esta segunda enumeración incluye los mismos personajes de la primera, excepto dos de ellos (uno es Ibn al-Waḥīdī), y añade a Ibn Jayr (nº 27 de la lista de maestros).

(52) Aquí Ibn al-Zubayr vuelve a incluir a Ibn Jayr. Esta relación es la única en la que aparecen noticias de transmisiones de obras, pero no se señala ningún rasgo que caracterice a los componentes de esta enumeración como grupo.

(53) Ŷa'far b. Muḥammad (m. 534/1139), originario de Qayrawān, se estableció en al-Andalus; destacó en literatura y *adab*; v. EI², III, p. 961 (Ch. Pellat).

(54) 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. al-Faraŷ, Ibn al-Faras (m. 542/1148), fue juez y alfaquí; v. *Takmila* (ed. F. Codera. Madrid, 1887-1889), II, pp. 595-596, nº 1664.

(55) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd Allāh, al-Jušanī, (m. 526/1132); sobresalió en aspectos relacionados con *fiqh* (*fatwà*-s, *šūrà*); v. *Ṣila*, I, 288-289, nº 642.

(56) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd, al-Baṭalyawsī, (m. 521/1127), literato y gramático; v. Kaḥḥāla, VI, pp. 121-122.

(57) Yūsuf b. 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf, (m. 546/1151), compuso obras sobre hadiz y aspectos relacionados con los transmisores (*riŷāl*); v. para este andalusí Kaḥḥāla, XIII, p. 309.

maestros de Ibn al-Barrāq, cuando sólo transmitió de ellos indirectamente (*bi-wāsiṭa*) (*Dayl*, p. 460).

- Finalmente, al-Marrākušī nos señala la omisión (*Dayl*, p. 459), por parte de todos los biógrafos (Ibn al-Abbār, Ibn al-Zubayr, al-Nabātī y al-Mallāḥī) de incluir a Abū l-Ṭāhir al-Silafī(58) entre los maestros de Ibn al-Barrāq, pues aunque no le dedicara una biografía, las expresiones utilizadas en el *Barnāmaŷ*(59) al mencionar a dicho personaje, nos indicarían -según al-Marrākušī- que fue maestro de Ibn al-Barrāq.

Dos de los casos precedentes de rectificaciones se referían a la agrupación de los maestros de Ibn al-Barrāq según el modo de transmisión. Al-Marrākušī nos ofrece la división que el propio Ibn al-Barrāq da en el *Barnāmaŷ*, y que es la siguiente(60):

1) maestros que le dieron *iŷāza* y con los que no se encontró;
2) maestros del este al-Andalus con los que estudió y cuya letra se le extravió a causa de la *fitna*;
3) maestros con los que estudió directamente (*mudārasa* y *mudākara*);
4) maestros que le dieron *iŷāza* verbalmente.

Nótese la importancia de la *iŷāza*; de hecho, excepto en el caso de los maestros Abū Bakr al-'Uqaylī y Abū l-Ṭāhir al-Silafī (respectivamente, nº 35 y nº 10 de la lista final de maestros), de todos lo demás se indica, explícitamente, que concedieron *iŷāza* a Ibn al-Barrāq.

El *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq

Según las palabras de al-Marrākušī, Ibn al-Barrāq citó en su *Barnāmaŷ* a sus maestros, e indicó en él la manera mediante la cual transmitió de ellos; a él remitía para la mención de sus maestros(61). De acuerdo con estos datos, y por los ejemplos -supuestos fragmentos- que de él nos da al-Marrākušī, este *Barnāmaŷ* pertenecería al segundo tipo de los indicados por al-Ahwānī(62), es decir, al que cita las transmisiones de las obras a partir

---

(58) Nº 10 de la lista final de maestros.

(59) V. infra en el apartado "El *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq" para más detalles; en resumen se trata de que uno de los calificativos que recibe Abū l-Ṭāhir al-Silafī es el de *šayjunā*.

(60) *Dayl*, pp. 465-467.

(61) *Dayl*, p. 458: " ... Ibn al-Barrāq le dio *iŷāza* a Abū l-'Abbās b. 'Alī b. Hārūn, y para la mención de sus maestros le remitió a este *Barnāmaŷ* ..."; *Dayl*, p. 465 (son palabras de Ibn al-Zubayr copiadas por al-Marrākušī): "Los encontré [a los maestros de Ibn al-Barrāq] escritos con su misma letra [de Ibn al-Barrāq]; dijo tras mencionarlos: «y varios más», y remitió a su *Fahrasa*".

(62) V. 'Abd al-'Azīz al-Ahwānī, "Kutub barāmiŷ al-'ulamā' fī l-Andalus", *RIMA*, I, 1955,

de la mención de los maestros. Tal vez podría ser similar al *Barnāmaŷ* de al-Ru'aynī(63), si como, al igual que aquél, no siempre presentara completos los *asānīd* de las obras transmitidas. Esto último es lo que podría deducirse a partir del siguiente comentario de al-Marrākušī (*Dayl*, p. 460):

> "Por lo que a Abū l-Walīd b. al-Dabbāg respecta, definitivamente no se realizó ninguna mención en el *Barnāmaŷ*, ni por *riwāya* de él directamente, ni indirectamente, pero me he dado cuenta de que transmite de él por medio de alguno de sus maestros".

Es decir, que Abū l-Walīd b. al-Dabbāg(64) debería haber aparecido en el *Barnāmaŷ*, pero como no fue así, podría ocurrrir que alguna de las cadenas de transmisión estuviera incompleta.

Sea lo anterior cierto o no en varias cadenas de transmisión, lo evidente es que habría cierto mayor interés por los maestros que por las obras transmitidas, como lo muestran la ya indicada agrupación de aquéllos, o los distintos apartados dedicados a cada maestro(65).

Así pues, esta obra se aproximaría más a la idea de '*barnāmaŷ*' que a la de '*fahrasa*'(66); lo cual quedaría ratificado por el hecho de que al-Marrākušī, en sus referencias a la obra, emplea el término "*barnāmaŷ* " siete veces y sólo en tres ocasiones la expresión "*fahrasa*"(67).

Otro aspecto relacionado con los maestros es el método del que nos habla al-Marrākušī, y por medio del cual Ibn al-Barrāq distinguió a un determinado grupo de maestros: aquellos que le habían dado *iŷāza*, y de los que, a su vez, habían transmitido otros maestros suyos; Ibn al-Barrāq diferenció a los primeros mediante las expresiones "*šayjī*" o "*šayju-nā*"(68).

---

pp. 101-106.

(63) Editado por I. Šabbūḥ, Damasco, 1962.

(64) Sobre él v. supra nota nº 57.

(65) Estos apartados son los denominados por al-Marrākušī "*rasm*", y en ellos se mencionarían las transmisiones realizadas por Ibn al-Barrāq del maestro en cuestión (al-Marrākušī nos ofrece varios ejemplos: *Dayl*, pp. 459-464).

(66) Tal como indica J. M. Fórneas (*Elencos biobliográficos arábigoandaluces. Estudio especial de la "Fahrasa" de Ibn 'Aṭiyya al-Garnāṭī (481-541/1088-1147)*, Extracto de Tesis Doctoral. Madrid 1971, p. 5) la *fahrasa* se diferenciaría del *barnāmaŷ* por la inclusión de los *asānīd*, y por mostrar un interés especial por las obras.

(67) Dato este que, por otra parte, nos confirma la posibilidad sugerida por J. M. Fórneas, *ob. cit.*, p. 5, relativa a que los términos *fahrasa* y *barnāmaŷ* acabarían por convertirse en sinónimos.

(68) Esto lo expresa al-Marrākušī del siguiente modo: "... Cuando dio el *isnād* de un libro transmitido de alguno de sus maestros que lo hubiera tomado de un maestro que ya

Fue por esta distinción por la que al-Marrākušī incluyó a Abū l-Ṭāhir al-Silafī(69) entre los maestros de Ibn al-Barrāq.

La reconstrucción formal exacta del *Barnāmaŷ* no resulta posible, puesto que desconocemos hasta que punto los ejemplos recogidos por al-Marrākušī reflejan fielmente la totalidad del *Barnāmaŷ*, ya que los utiliza para apoyar algunas de sus afirmaciones, como los casos de corrección de errores de otros biógrafos de Ibn al-Barrāq. Por otro lado, si bien sabemos que una parte de dicho *Barnāmaŷ* estaba constituido por la mención de los maestros según cuatro tipos (*Dayl*, pp. 465-466), y que también se citaban las fechas de las *iŷāza*-s(70), ignoramos si Ibn al-Barrāq incluía noticias biográficas de los maestros(71). En cualquier caso, según lo que hemos visto en el párrafo anterior, cabe suponer que la mención de las obras se articularía en torno a los maestros, posiblemente en cada apartado ("*rasm*" según expresión de al-Marrākušī) dedicado a ellos, aunque tampoco es posible conocer la estructura de dichos apartados, ni su ordenación dentro del *Barnāmaŷ*.

---

le hubiera dado *iŷāza* a Abū l-Qāsim [=Ibn al-Barrāq], utilizó la expresión «*'an šayji-nā*» o «*'an šayjī*», mientras que en otros *asānīd* decía «*'an šayji-hi*» ..." (*Dayl*, 459); "... Ibn al-Barrāq cuando transmitía de un maestro suyo, el cual transmitió de un maestro del que [Ibn al-Barrāq] ya había transmitido mediante *iŷāza*, decía lo siguiente: *aŷbara-nā bi-hi 'an šayji-nā fulān*" (*Dayl*, 461).

(69) N° 10 de la lista final de maestros. Al-Marrākušī nos ofrece ejemplos de dicha distinción en *Dayl*, p. 459 (se corresponde con el apartado III, número 4., 20), y número 8., 3), y con el apartado IV, número 6., 1) de la "Reconstrucción del *Barnāmaŷ* ").

(70) Esto deducimos de la siguiente frase (*Dayl*, p. 464): "... las fechas de las *iŷāza*-s, que había indicado Ibn al-Barrāq en su *Barnāmaŷ* ".

(71) Sólo en una ocasión al-Marrākušī habla de la posible existencia de biografías (*Dayl*, p. 459: "... aunque no lo mencionó [a Abū l-Ṭāhir al-Silafī] en una biografía [*tarŷama*] ..."), pero sin que lo vuelva a señalar ni añada ningún comentario más al respecto.

Reconstrucción del *Barnāmaŷ*

Esta reconstrucción hipotética y parcial se ha realizado en torno a la agrupación de maestros que incluyó Ibn al-Barrāq en su *Barnāmaŷ*, y aprovechando los fragmentos ofrecidos por al-Marrākušī. Cada maestro tiene un apartado que consta de su nombre abreviado y, entre paréntesis, el número corespondiente al índice final de maestros, así como la fecha de muerte; después siguen las expresiones que indican la relación de enseñanza entre el maestro e Ibn al-Barrāq, según al-Marrākušī, al-Nabātī e Ibn al-Abbār(72); finalmente se recogen lo que serían los fragmentos del *Barnāmaŷ* y las obras transmitidas(73), cuyas *riwāya*-s, cuando se encuentran incompletas, han podido ser completadas, en algunas ocasiones, gracias a la información contenida en otros repertorios bibliográficos (aspecto indicado con la inclusión entre corchetes del fragmento de *riwāya* deducido de esos otros repertorios). Los epígrafes que titulan cada grupo son los originales de al-Marrākušī (*Dayl*, pp. 465-467).

Primer grupo: Maestros que le concedieron *iŷāza* y con los que no tuvo trato directo. Al citar este apartado, al-Marrākušī no nombra a ningún maestro, pero en los textos de al-Nabātī e Ibn al-Zubayr(74) sobre la división de maestros de Ibn al-Barrāq, ambos sí enumeran a aquellos que le dieron *iŷāza* y con los que no se encontró(75). La falta de contacto directo implica la recepción de la *iŷāza* por escrito -en "*Takmila*" se indica siempre la expresión "*kataba ilay-hi*"-, en algunos casos cuando Ibn al-Barrāq era todavía de muy corta edad(76). Se relaciona con esto lo temprano de las fechas de muerte

---

(72) Simbolizados con "*Dayl*, p. 458", "*Dayl*, p. 467 (al-Nabātī)" -sólo disponemos del texto recogido por al-Marrākušī y no del original- y "*Takmila*, nº 1501", respectivamente. No se ha tenido en cuenta a Ibn al-Zubayr por lo confuso de su división de maestros de Ibn al-Barrāq, según el texto mostrado por al-Marrākušī (*Dayl*, pp. 464-465).

(73) Para los tipos de transmisiones (*samā'*, *qirā'a*, *iŷāza*, etc.), v. al-Nawāwī, *Le taqrīb de en-Nawawī*, traduit et anoté par W. Marçais, París, 1902.

(74) Recogidos por al-Marrākušī en *Dayl*, p. 467 y *Dayl*, pp. 464-465, respectivamente.

(75) Razón por la que, para la confección de la lista de este apartdo, se sigue, sobre todo, la relación de al-Nabātī, con los retoques exigidos según comentarios de al-Marrākušī.

(76) Por ejemplo, el maestro numerado con el número 4 en este apartado le habría escrito cuando Ibn al-Barrāq no tendría ni cinco años (Ibn al-Barrāq nació en el año 529 y dicho maestro murió en el año 534). Por lo tanto, habría que pensar en casos de peticiones de *iŷāza* por parte de algún familiar, posiblemente el padre.

de algunos de los maestros, pues varias se remontan hacia la década de los treinta del siglo VI de la Hégira. Por desconocer cómo ordenó Ibn al-Barrāq este grupo de maestros, están colocados según la fecha de muerte, de más temprana a más tardía.

I. Maestros que le dieron *iŷāza* y con los que no se encontró (*Dayl*, p. 465).

1. Yūnus b. Mugīṯ (= nº 38; m. 532):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

2. Abū Marwān al-Bāŷī (= nº 3; m. 532):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

3. Abū Bakr b. Fandala (= nº 23; m. 533)
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

4. Abū l-Walīd b. al-Ḥaŷŷāŷ (= nº 19; m. 534):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.
     - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 464) "Me escribió remitiendo a la *Fahrasa* de su maestro al-A'lam(77)".

5. Ŷa'far b. Makkī (= nº 34; m. 535):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

6. Šurayḥ b. Muḥammad (= nº 32; m. 539):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

7. Abū Bakr b. al-'Arabī (= nº 22; m. 543):

---

(77) Para Yūsuf b. Sulaymān al-A'lam (m. 476/1083), destacado gramático, autor de obras sobre lexicografía, gramática y poesía, v. Pons, pp. 157-158, nº 118. Pons (p. 158) también cita la *Fahrasa* (mencionada en Ibn Jayr, p. 432).

- *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
- *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

8. Abū 'Abd al-Raḥmān b. Musā'id (= nº 29; m. 545):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*; "Ibn al-Abbār mencionó que Ibn al-Barrāq transmitió personalmente [*sami'a*] de él, pero Ibn al-Barrāq no lo citó así en su *Barnāmaŷ* ... sino que lo incluyó en el grupo de los que le dieron *iŷāza* y con los que no se encontró";
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*.

9. Abū Marwān b. Quzmān (= nº 7; m. 564):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

10. Abū Bakr b. Jayr (= nº 27; m. 575):
    - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*.

11. Abū l-Ṭāhir al-Silafī (= nº 10; m. 576):
    (ya vimos cómo al-Marrākušī dedujo que era maestro de Ibn al-Barrāq)

12. Mufarriŷ b. Salama (= nº 21; m. [- 596]):
    - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
    - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*.

Segundo grupo: Maestros del este de al-Andalus cuya letra se le extravió a causa de la *fitna*. Es decir, que también en esta ocasión la carencia de trato directo implicaría una recepción de la *iŷāza* (a ella debe referirse la palabra "letra", *jaṭṭ*) por escrito(78). La diferenciación de este grupo(79) no resulta totalmente clara según los dos elementos diferenciadores aludidos. Si consideramos el aspecto relativo a la expresión "del este de al-Andalus",

---

(78) Nuevamente en *Takmila* aparece la frase "*kataba ilay-hi*", a excepción del maestro número 5.

(79) No en vano, al-Nabātī incluyó los maestros de este segundo grupo -excepto el número 5- en el primero; de un modo más general, lo mismo se puede deducir de las expresiones utilizadas por el propio al-Marrākušī ("*aŷāza la-hu*") y en *Takmila* -de nuevo excepto el número 5- ("*kataba ilay-hi*") referidas a los maestros de estos dos grupos.

observamos que aparece un maestro, Ibn Baškuwāl (número 2), que nació y vivió en Córdoba(80). Por lo que se refiere al aspecto de "la pérdida de la letra debido a la *fitna*", este supuesto no se cumple en el caso del maestro número 5, pues si, tal como se indica, escribió a Ibn al-Barrāq en el año 581, por entonces había pasado bastante tiempo como para considerar todavía esa fecha dentro de la etapa de la *fitna*. Otro aspecto algo confuso deriva de una posible contradicción entre el término "*ajaḏa 'an*", del que cabría deducir una enseñanza con trato directo(81), y la posible realidad de la falta de aquél; sobre esta probable carencia de contacto con el maestro, al-Marrākušī nos señala que Ibn al-Barrāq no indica que se encontrara con ninguno de los maestros mencionados en este grupo, además del empleo de la expresión "me envió su letra".
Los maestros están ordenados tal como los cita al-Marrākušī; las obras siguen un orden alfabético.

II. Maestros del este de al-Andalus, de los que aprendí (*ajaḏtu 'an*), pero cuya letra (*jaṭṭ*) se me perdió debido a la *fitna* (*Ḏayl*, p. 465-466).

1. Abū 'Āmir al-Sālimī (= nº 25; m. ca. 559):
   - *Ḏayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Ḏayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.
     - *Barnāmaŷ*: (*Ḏayl*, p. 465) "Me escribió, de su puño y letra, desde Murcia".

2. Ibn Baškuwāl (= nº 20, m. 578):
   - *Ḏayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Ḏayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
     - *Barnāmaŷ*: (*Ḏayl*, p. 465-466) "Me escribió, de su puño y letra, desde Córdoba en *dū l-qa'da* del año 565".

3. Abū l-Ḥasan b. Huḏayl (= nº 15; m. 564):
   - *Ḏayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Ḏayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: *kataba ilay-hi*.

---

(80) Aunque el término empleado sea "*šarq*", y aún no se refiriera exclusivamente al levante andalusí, tal como sucede en época posterior (v. M. de Epalza, "L'ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn al-Abbār (segle XIII)", *Sharq al-Andalus*, V, 1988, pp. 41-67), Córdoba no parece que pudiera considerarse como perteneciente al Este, y la única relación de Ibn Baškuwāl con el *šarq* se remonta al origen de su familia, que procedía de aquella zona.

(81) Este término vuelve a emplearse en el grupo siguiente de maestros, con el que hubo contacto directo.

- *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 464 y 466) "Me escribió, de su puño y letra, desde Valencia, remitiendo a la *Fahrasa* de Abū Dā'ūd(82) en *ṣafar* del 558 y remitiendo a la *Fahrasa* de Abū Bakr Jāzim(83) en *ŷumādà I* del año 562".

4. Abū Bakr b. Namāra (= nº 26; m. 563):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza dūna l-liqā'*;
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) "Me escribió, desde Valencia, remitiendo a su *Fahrasa* en *ŷumādà I* del año 562, y remitiendo a la *Tasmiya* de sus maestros en *ša'bān* del año 558".

5. Abū Muḥammad b. 'Ubayd Allāh (= nº 1; m. 591):
   - *Dayl*, p. 458: *aŷāza la-hu*; "se encontró con él, según palabras de Ibn al-Rūmiyya(84), lo cual es falso";
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) "Nos escribió, a Abū l-Qāsim(85) y a mí, mediante *iŷāza* general (*'āmma*) desde Ceuta, en *rabī'* *I* del año 581".

Tercer grupo: Maestros con los que estudió y tuvo trato directo. (Los maestros están ordenados según la cita de al-Marrākušī, y las obras alfabéticamente).

III. Maestros de los que aprendí (*ajaḏtu 'an*) mediante estudio (*mudārasa*) y aprendizaje (*muḏākara*) (*Dayl*, p. 466).

1. Abū Bakr al-'Uqaylī (= nº 35; m. [- 596]):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*; le recitó las siete [lecturas](86);
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a min-hu*.

---

(82) Sulaymān b. Naŷāḥ (m. 496/1103), destacó por su dedicación al estudio del Corán, sobre el cual compuso varias obras; v. Kaḥḥāla, IV, p. 278. La *Fahrasa* se cita en Ibn Jayr, p. 428.

(83) Jāzim b. Muḥammad (m. 496/1102), se dedicó, sobre todo, al *adab*; v. Pons, p. 169, nº 131, que también cita la *Fahrasa* (Ibn Jayr, p. 433).

(84) Se trata de al-Nabātī; v. supra nota nº 10.

(85) En el texto aparece "Abū l-Qāsim", pero posiblemente se trate de un error por "al-Qāsim", ya que en otras ocasiones -cf. infra apartado IV, números 10 y 11- sucede este hecho de que un maestro escribiera a Ibn al-Barrāq y a su hijo al-Qāsim.

(86) V. los nombres de los siete lectores principales de Corán en EI², V, p. 130 (R. Paret).

2. Abū l-'Abbās al-Jarrūbī (= nº 11; m. 562):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*; le recitó las siete [lecturas]; aprendió mucho de él y le expuso, de memoria, varias obras, entre ellas *al-Muwaṭṭā'* (87) y *al-Mulajjiṣ* (88).
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
- *Takmila*, nº 1501: *sami'a min-hu*.
- *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) le dio *iŷāza* oralmente.

3. Abū l-Ḥasan Walīd b. Muwaffaq (= nº 33; m. + 550):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
- *Takmila*, nº 1501: *sami'a min-hu*.
- *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) le dio *iŷāza* de lo que aprendió (*ajaḍa 'an*) de él;

1) (*Dayl*, p. 461) *al-Mu'talif wa-l-mujtalif* (li-'Abd al-Ganī)(89); Ibn Muwaffaq recibió la transmisión, mediante *samā'*, de al-Anmāṭī(90) en el *ṯagr* de Alejandría

Ibn al-Barrāq <— Ibn Muwaffaq <— al-Anmāṭī <— al-Quḍā'ī <— 'Abd al-Ganī

2) (*Dayl*, p. 461) *Kitāb al-Šihāb* (li-l-Quḍā'ī)(91); Ibn Muwaffaq transmitió de al-Anmāṭī en el *ṯagr* de Alejandría

Ibn al-Barrāq <— Ibn Muwaffaq <— al-Anmāṭī <— al-Quḍā'ī

3) (*Dayl*, p. 461) "Todas las transmisiones recibidas por al-Anmāṭī de al-Quḍa'ī"

---

(87) V. GAS, I, pp. 458 y ss.

(88) Obra (v. GAS, I, p. 463, nº 1) sobre los hadices de tipo *musnad* (cuyo *isnād* llega sin interrupción hasta el Profeta) contenidos en *al-Muwaṭṭa'*, compuesta por 'Alī al-Qābisī (m. 403/1012) (v. GAS, I, pp. 482-483, nº 31).

(89) V. para este libro sobre genealogía de transmisores de hadiz GAS, I, p. 224, nº 1, y para el autor, 'Abd al-Ganī b. Sa'īd (m. 409/1018), egipcio que estudió especialmente hadiz y genealogía, GAS, I, pp. 223-225, nº 302. La obra también se cita en 'Aṭiyya, pp. 73, 94, 102; *Gunya*, pp. 134, 179; Ibn Jayr, pp. 216-217; Tuŷībī, p. 264.

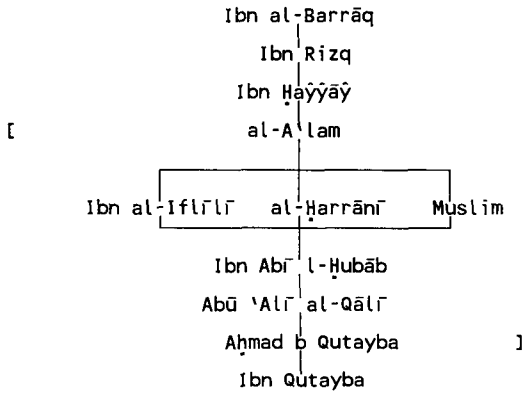
(90) Sobre él v. supra nota número 42.

(91) Obra miscelánea de hadiz escrita por al egipcio Muḥammad b. Salāma al-Quḍā'ī; v. J. M. Fórneas, "El «Barnāmaŷ» de Muḥammad Ibn Ŷābir al-Wādī Āšī. Materiales para su estudio y edición crítica", *Al-Andalus*, XXXIX (1974), p. 351, nº 189. La obra aparece citada en 'Aṭiyya, p. 98; *Gunya*, pp. 101, 131, 154; Ibn Jayr, pp. 182-185; Tuŷībī, pp. 146-51; Wādī Āšī, pp. 218-219.

Ibn al-Barrāq <— Ibn Muwaffaq <— al-Anmāṭī <— al-Quḍā'ī

4. Abū Bakr b. Rizq (= nº 36; m. 560):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a min-hu*.
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 463)(92) le dijo su maestro Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh b. Muḥammad(93); lo leyó ante su maestro Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Wāŷib(94); (*Dayl*, p. 466) le dio *iŷāza* de todo lo que transmitía, y tomó (*tanāwala*) mucho de él

     1) (*Dayl*, p. 463) *Adab al-kuttāb* (li-bn Qutayba)(95); Ibn Rizq transmitió de Ibn Ḥaŷŷāŷ(96) mediante *qirā'a*



(92) Lo copiado a continuación es reproducción exacta de las palabras de al-Marrākušī.

(93) Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Mawhab (m. 532/1137), autor de una obra de *tafsīr* de Corán; v. *Ṣila*, II, pp. 419-420, nº 913.

(94) Muḥammad b. Wāŷib b. 'Umar (m. 519/1126), fue juez de Valencia; v. *Ṣila*, II, p. 517, nº 1152.

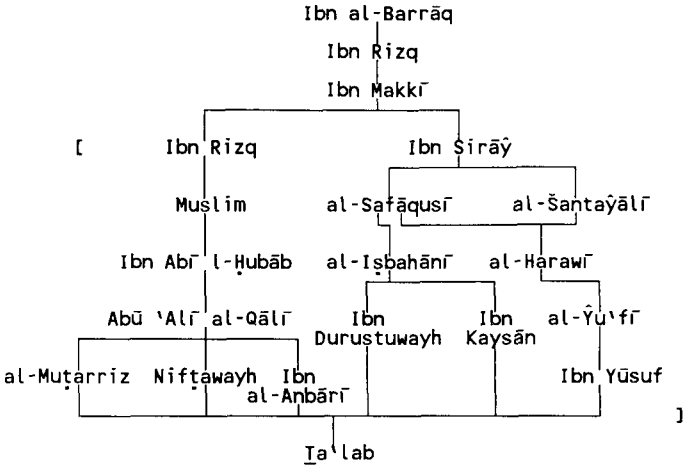
(95) Para el famoso polígrafo 'Abd Allāh b. Muslim, Ibn Qutayba (m. 276/889), v. GAS, VIII, pp. 161 y ss. y para la obra, manual de filología para secretarios, v. GAS, IX, pp. 154 y ss., así como *Gunya*, pp. 206, 281; Ibn Jayr, pp. 333-334; Rabī', p. 269; Tuŷībī, p. 281.

(96) Nº 19 de la lista de maestros.

2) (*Dayl*, p. 463) *al-Aš'ār al-sitta* (*šarḥ* al-A'lam)(97); Ibn Rizq transmitió de Ibn Ḥaŷŷāŷ mediante *munāwala*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Ibn Ḥaŷŷāŷ <—— al-A'lam

3) (*Dayl*, p. 463) *al-Faṣīḥ* (li-Ṯa'lab)(98); la transmisión de Ibn Rizq de Ibn Makkī(99) fue mediante *samā'*



4) *Garīb al-ḥadīṯ* (li-Abī 'Ubayd)(100)

Ibn al-Barrāq <- Ibn Rizq <- Ibn Mugīṯ [<- Ibn Sirāŷ <- Ibn al-Iflīlī <- Ibn 'Ā'iḏ <- Ibn Jālid <- Ibn b. 'AAz 'Alī] <- Abū 'Ubayd

(97) Para esta obra (también citada en Ibn Jayr, pp. 388-389; Rabī', p. 270; Tuŷībī, pp. 284-285; Wādī Āšī, p. 290) sobre las *Mu'allaqāt* v. GAS, II, p. 109 y para el autor v. supra nota número 77.

(98) Esta obra de lexicografía (v. GAS, VIII, pp. 141 y ss.) también se cita en 'Aṭiyya, pp. 79-80; *Gunya*, pp. 141-142; Ibn Jayr, pp. 336-339; Rabī', p. 269; Tuŷībī, pp. 282-283; Wādī Āšī, pp. 288-289. Su autor, Aḥmad b. Yaḥyà Ṯa'lab (m. 291/904; v. GAS, IX, pp. 140 y ss.), fue un destacado gramático.

(99) N° 34 de la lista final de maestros.

(100) Abū 'Ubyad al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838) se dedicó al estudio del Corán, hadiz, *fiqh* y gramática (v. GAS, VIII, pp. 81 y ss.). La obra, de filología aplicada al hadiz (v. GAS, VIII, pp. 85 y ss.), se menciona en Ṭallā', pp. 386-387; 'Aṭiyya, pp. 51-52; *Gunya*, pp. 38-39, 119-120; Ibn Jayr, pp. 186-187; Wādī Āšī, p. 259.

5) (*Dayl*, p. 463) *Ḥadīṯ* al-Layṯ b. Sa'd(101); Ibn Rizq transmitió de Ibn Mugīṯ(102) mediante *munāwala*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Ibn Mugīṯ

6) (*Dayl*, p. 463) *al-Ilzāmāt* (li-l-Dāraquṭnī)(103)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

7) (*Dayl*, p. 462) *al-Iṣlāḥ* (li-Ya'qūb)(104); Ibn Rizq recibió la transmisión de Abū Bakr b. al-'Arabī(105) mediante *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

8) (*Dayl*, p. 462) *al-Istidrākāt* (li-l-Dāraquṭnī)(106)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

9) (*Dayl*, p. 463) *al-Kāmil* (107); Ibn Rizq transmitió de Ibn Makkī(108) mediante *samā'*

---

(101) V. para el autor, destacado tradicionista y jurista egipcio (m. 175/971), GAS, I, p. 520, nº 7, y para la obra GAS, I, p. 520, nº 7, nº 1.

(102) Nº 38 del índice final de maestros.

(103) El autor de esta obra sobre *'ilal al-ḥadīṯ*, 'Alī b. 'Umar al-Dāraquṭnī (m. 385/995), fue experto en hadiz, Corán, genealogía y *adab* (v. GAS, I, p. 206, nº 249); v. sobre la obra GAS, I, p. 208, nº 10, así como *Gunya*, p. 133 e Ibn Jayr, p. 203. En el número 8., 1) de este mismo grupo vuelve a aparecer la obra, pero con otra *riwāya*.

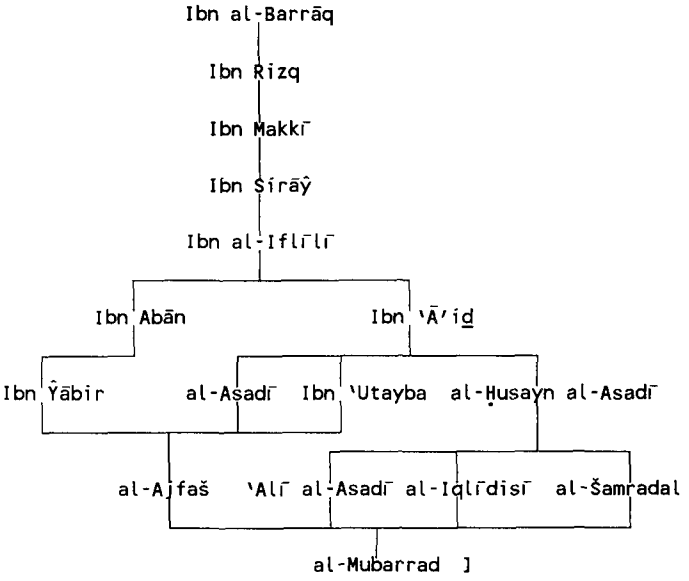
(104) Esta obra de filología (v. GAS, VIII, pp. 130 y ss.; 'Aṭiyya, pp. 55, 78-79, 97; *Gunya*, p. 60; Ibn Jayr, pp. 330-335; Rabī', p. 269; Tuŷībī, pp. 280-281) fue compuesta por el literato y filólogo Ya'qūb b. Isḥāq b. al-Sikkīt (m. 243/857) (v. GAS, VIII, pp. 129 y ss.).

(105) Nº 22 del índice final de maestros.

(106) Esta obra de *'ilal al-ḥadīṯ* también se conocía por el título de *Kitāb al-Tatabbu'* (v. GAS, I, p. 208, nº 23; *Gunya*, p. 133; Ibn Jayr, p. 204). Se vuelve a repetir la mención de la obra en este mismo apartado, número 8., 2), con *riwāya* diferente.

(107) El autor de esta obra de filología (para ella v. GAL, I, p. 109, nº 1 y SI, p. 168, nº 18, nº 1, así como *Gunya*, pp. 59-60, 79-80, 142; Ibn Jayr, p. 320-323; Rabī', pp. 269-270; Tuŷībī, pp. 283-284) fue el gramático, literato y lexicógrafo Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad (m. 285/898) (v. GAS, IX, pp. 78 y ss.).

(108) Nº 34 del índice final de maestros.



10) (*Ḏayl*, p. 463) *al-Maqṣūra* (li-bn Durayd)(109); la transmisión de Ibn Rizq de Ibn Huḏayl(110) fue mediante *qirā'a*)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Ibn Huḏayl

11) (*Ḏayl*, p. 463) *Mujtaṣar al-manāsik* (*ŷam'* Abī Ḏarr(111))

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Šurayḥ

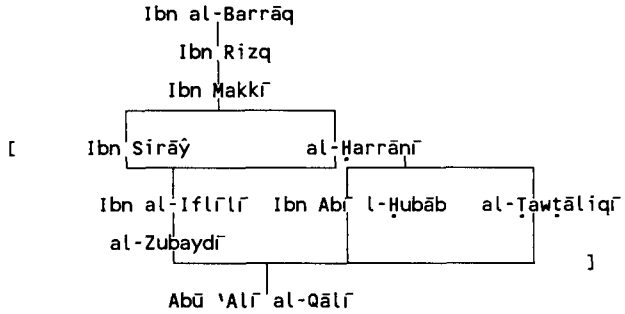
12) (*Ḏayl*, p. 463) *al-Nawādir* (li-Abī 'Alī)(112)

(109) Obra de filología (v. J. M. Fórneas, "El «Barnāmaŷ» ... ", p. 333, nº 120; 'Aṭiyya, p. 53; Ibn Jayr, p. 400; Wādī Āšī, pp. 292-293) de Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Durayd (m. 321/933) (v. GAS, VIII, pp. 201 y ss.).

(110) Nº 15 de la lista final de maestros.

(111) Abū Ḏarr 'Abd b. Aḥmad al-Harawī (m. 435/1044) (v. GAS, I, p. 231, nº 333), su interés por el hadiz le llevó a escuchar tradiciones en varias ciudades.

(112) Esta obra de *adab* (v. Ibn Jayr, pp. 323-325) se debe al literato y lexicógrafo Abū 'Alī Ismā'īl b. al-Qāsim (m. 356/967) (v. GAS, VIII, pp. 253 y ss.).



13) (*Dayl*, p. 462) *al-Ṭabaqāt* (li-Muslim)(113)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

14) (*Dayl*, p. 463) *Ṭabaqāt al-nuḥāt* (li-l-Zubaydī)(114)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Ibn Mugīṯ

15) (*Dayl*, p. 463) *Kitāb al-Talqīn* (115)

Ibn al-Barrāq <— Ibn Rizq <— Abū Bakr b. al-'Arabī [<— Mahdī <— al-Ṯa'labī]

16) (*Dayl*, pp. 462-463, 463) *al-Ŷāmi' al-ṣaḥīḥ* (li-l-Bujārī)(116); Ibn Rizq leyó parte de la obra ante Ibn

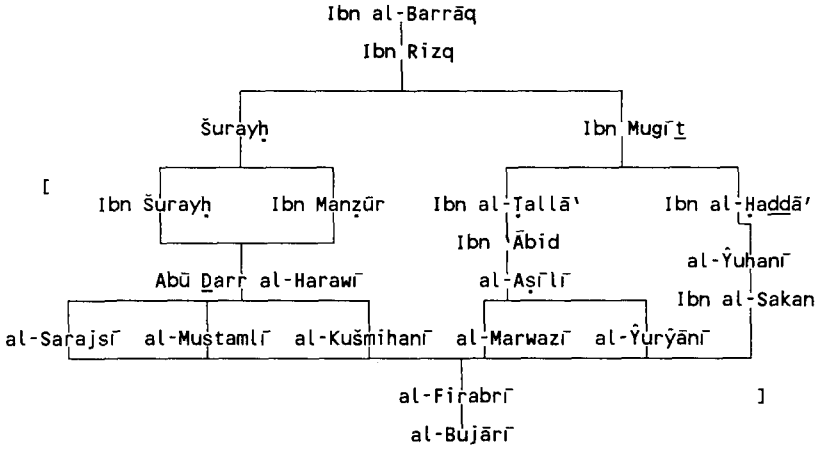
(113) Para esta obra sobre *Ṣaḥāba* y *Tābi'ūn* v. GAS, I, p. 143, IV (también se menciona en *Gunya*, pp. 40-41 e Ibn Jayr, p. 225); para el autor, Muslim b. al-Ḥaŷŷāŷ (m. 261/875), a quien se debe una de las colecciones canónicas de hadiz, v. GAS, I, pp. 136 y ss. (nº 76).

(114) V. GAS, IX, p. 17, nº 21 para la obra (citada también en 'Aṭiyya, p. 74 e Ibn Jayr, p. 351); sobre el autor, lexicógrafo y gramático andalusí, Muḥammad b. Ḥasan (m. 379/989) v. GAS, VIII, p. 254.

(115) Esta obra de *fiqh mālikī* (v. GAL, SI, p. 660, 2, 1, obra nº 1; citada en 'Aṭiyya, p. 74; *Gunya*, p. 135; Ibn Jayr, pp. 243-244; Rabī', p. 267; Tuŷībī, 270) fue compuesta por 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Mālikī (m. 422/1031) (v. Kaḥḥāla, VI, pp. 226-227).

(116) Sobre esta colección canónica de hadiz v. GAS, I, pp. 116 y ss., así como Ṭallā', p. 385; 'Aṭiyya, pp. 45-48, 62, 70, 92, 93, 98, 106; Ibn Jayr, pp. 94-98; Rabī', p. 264; Tuŷībī, pp. 68-83; Wādī Āšī, pp. 188-192. Para el autor, Muḥammad b. Ismā'īl al-Bujārī (m. 256/870), v. GAS, I, pp. 115 y ss. (nº 69).

Mugīṯ(117) y completó la transmisión mediante *samā'*; de Šurayḥ(118) transmitió mediante *samā'*



17) (*Dayl*, p. 462) *Ŷuz' fi-hi Ḥadīṯ* Abī 'Abd Allāh al-Bujārī

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— A Bakr b al-'Arabī

18) (*Dayl*, p. 462) *Ŷuz' fi-hi al-Nāsij wa-l-mansūj* (li-Abī Dā'ūd)(119)

Ibn al-Barrāq <—Ibn Rizq <—Abū Bakr b. al-'Arabī [<—al-Bazzāz Šāḏān <—Ibn <—al-Naŷŷād] <—Abū Dā'ūd

19) (*Dayl*, p. 462) *Ŷuz' min Ḥadīṯ* Abī 'Abd Allāh b. Mufarriŷ

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Ibn Mugīṯ

20) (*Dayl*, p. 459) *Ŷuz' min Su'ālāt* al-qāḍī Abī Bakr Yūsuf b. al-Qāsim b. Fāris al-Mayānaŷī(120) *wa-garā'ib ḥadīṯi-hi*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Rizq <—— Abū l-Ṭāhir al-Silafī

---

(117) N° 38 de la lista final de maestros.

(118) N° 32 de la lista final de maestros.

(119) Esta obra (citada en Ibn Jayr, p. 47) perteneciente a las ciencias coránicas se debe a Sulaymān b. al-Aš'aṯ al-Siŷistānī (m. 275/888; v. GAS, I, pp. 149 y ss.), también autor de una de las colecciones canónicas de hadiz.

(120) Para el autor (m. 375/985) v. GAS, I, p. 203, n° 236.

5. Abū 'Abd Allāh b. Sa'āda (= nº 28; m. 565):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*; convivió con él más de seis años y aprendió mucho de él;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
- *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*; aprendió mucho de él;
  - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) aprendió mucho de él, se apegó a él y le dio *iŷāza* de lo que le leyó; (*Dayl*, p. 463) "me escribió, de su puño y letra, remitiendo a la *Fahrasa* de su maestro Abū Muḥammad b. 'Attāb(121);

1) (*Dayl*, p. 462) *Adab al-dīn wa-l-dunyā*(122); la transmisión de Ibn al-Barrāq fue mediante *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <— Ibn Sa'āda <— Abū Bakr b. 'Arabī [<— Ibn Ŷarjān <— Šaŷŷā' <— al-Māwardī]

2) (*Dayl*, p. 463) *Al-Aḥādīṯ al-aḥada 'ašara l-nusṭūriyya l-jamāsiyya*(123)

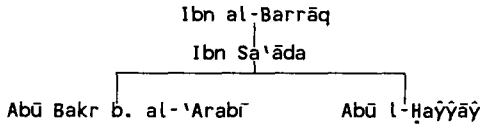
Ibn al-Barrāq
Ibn Sa'āda
Abū l-Ḥaŷŷāŷ
['Abd Allāh b. 'Umar
al-Kā.š.w.rī
al-Margīnānī
al-Iš.bār.y.nī]
Ibn Nuṣṭūr

3) (*Dayl*, p. 462) *Arba' aŷzā' min 'Awālī* Abī Bakr b. Raydān; la transmisión de Ibn al-Barrāq fue mediante *qirā'a* ante Ibn Sa'āda

(121) 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Attāb (m. 520/1126), sobresalió por su fecundidad literaria y por la dedicación a la enseñanza; v. Pons, p. 180, nº 148. La *Fahrasa* citada se menciona en Ibn Jayr, p. 427.

(122) Obra de *zuhd* (v. GAL, I, p. 386, 4, obra nº 8 y SI, p. 668; citada en Ibn Jayr, p. 296) compuesta por 'Alī b. Muḥammad al-Māwardī (m. 450/1058) (v. Kaḥḥāla, VII, pp. 189-190).

(123) También citados en Ibn Jayr, pp. 172-173.



4) (*Dayl*, p. 462) *Fawā'id 'an* Abī l-Ḥusayn al-Ṭuyūrī; Ibn al-Barrāq transmitió la obra de Ibn Sa'āda mediante *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

5) (*Dayl*, p. 460) *Jabar* Abī Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī ma'a l-imām Abī l-Walīd al-Waqašī *fī l-baytayn al-mašhūrayn la-hu*(124); Ibn al-Barrāq leyó este *Jabar* ante Ibn Sa'āda

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Ibn al-Sīd

6) (*Dayl*, p. 462) *Juṭbat al-faṣīḥ wa-šarḥu-hā* (li-l-Ma'arrī)(125); la transmisión de Ibn al-Barrāq de Ibn Sa'āda fue mediante *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī [<— al-Tibrīzī] <— al-Ma'arrī

7) (*Dayl*, p. 462) *Ma'rifat man yadūr 'alay-hi l-isnād* (li-'Alī b. al-Madīnī)(126); Ibn al-Barrāq transmitió mediante *qirā'a* de Ibn Sa'āda

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

8) (*Dayl*, p. 462) *Qaṣīdat* al-Ḥarīrī(127); la transmisión de Ibn al-Barrāq fue mediante *qirā'a*

---

(124) Los dos personajes aludidos son el literato 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd (m. 521/1127; v. Pons, p. 184, nº 151) y el docto Hišām b. Aḥmad al-Waqašī (m. 489/1096; v. Pons, p. 167, nº 127).

(125) Para esta adaptación de *al-Faṣīḥ* (mencionado en este apartado III, número 4., 3)) v. GAS, VIII, p. 144, nº 1 (y citado en Ibn Jayr, p. 343); para el autor, Abū l-'Alā' Aḥmad b. 'Abd Allāh (m. 449/1057) v. Kaḥḥāla, I, pp. 290-294.

(126) Esta obra tal vez sea la citada en GAS, I, p. 108, nº 49, nº 2, compuesta por 'Abd Allāh b. Ŷa'far al-Madīnī (m. 234/849), destacado tradicionista (v. GAS, I, p. 108, nº 49).

(127) Sobre este autor, famoso por sus *maqāmāt*, al-Qāsim b. 'Alī al-Ḥarīrī (m. 516/1122), v. EI², III, pp. 227-228 (A. S. Margoliouth-[Ch. Pellat]).

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

9) (*Dayl*, p. 460) *Qiṭ'a min Ši'r* Abī Muḥammad b. al-Sīd(128)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Ibn al-Sīd

10) (*Dayl*, p. 462) *Ta'rīj al-julafā'* (li-bn al-Labbān)(129); se repite la transimisión de Ibn al-Barrāq mediante *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

11) (*Dayl*, p. 462) *Ŷuz' min Ḥadīṯ* Abī l-Ḥusayn al-Mubārak b. 'Abd al-Ŷabbār(130); nuevamente el método de transmisión de Ibn al-Barrāq es la *qirā'a*

Ibn al-Barrāq <—— Ibn Sa'āda <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

6. Abū 'Abd Allāh b. al-Faras (nº 24; m. 567):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*;
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) leyó ante él gran cantidad de obras, y le concedió *iŷāza*; (*Dayl*, p. 463) "me escribió, de su puño y letra, remitiendo a las *fahrasa*-s de sus maestros Abū Muḥammad b. 'Attāb(131) y Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad(132)"

7. Abū l-Qāsim b. Ḥubayš (= nº 6; m. 584):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*;

(128) Para el autor v. supra nota nº 56.

(129) Tal vez se trate del personaje biografiado en Kaḥḥāla, VI, p. 125, 'Abd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Labbān (m. 446/1054).

(130) Mubārak b. 'Abd al-Ŷabbār Ibn al-Ṭuyūrī (m. 500/1107); v. Kaḥḥāla, VIII, p. 172.

(131) V. supra nota nº 121 (también allí aparece la *Fahrasa*).

(132) Se trata de 'Alī b. Aḥmad b. Jalaf (m. 528/1133), destacado gramático; v. Pons, p. 189, nº 156 (cita la *Fahrasa*; también se menciona en 'Aṭiyya, 78 y en Ibn Jayr, 437).

- *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) aprendió mucho de él y le dio *iŷāza* de lo que le leyó y de todas sus obras

8. Abū Bakr b. Abī Laylà (= nº 5; m. 566):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*;
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) estudió (*ajaḏa 'an*) con él y le dio *iŷāza* de todo lo que le leyó y de todo lo que transmitió de alguno de sus maestros; (*Dayl*, p. 463) "me escribió, de su puño y letra, remitiendo a la *Fahrasa* de su maestro Abū 'Alī(133)"

1) (*Dayl*, p. 463) *Kitāb al-ilzāmāt*(134); tanto la transmisión de Ibn al-Barrāq de Ibn Abī Laylà, como la de éste de Ibn Sukkara, fueron mediante *samā'*

Ibn al-Barrāq <— Ibn Abī Laylà <— Ibn Sukkara [<— Ibn al-Jāḏiba <— Ibn al-Daŷāŷī <— al-Dāraquṭnī]

2) (*Dayl*, p. 463) *Kitāb al-istidrākāt*(135); también en este caso la transmisión de Ibn al-Barrāq de Ibn Abī Laylà, y la de éste de Ibn Sukkara, fueron mediante *samā'*

Ibn al-Barrāq
Ibn Abī Laylà
Ibn Sukkara
[Ibn al-Jāḏiba
Ibn al-Daŷāŷī
al-Dāraquṭnī]

3) (*Dayl*, p. 459) *Musnad* Ibn Jayra; Ibn al-Barrāq transmitió de Ibn Abī Laylà mediante *samā'*

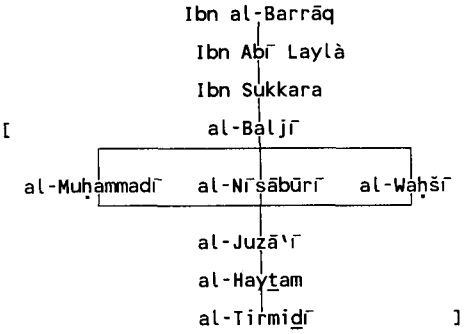
Ibn al-Barrāq <—— Ibn Abī Laylà <—— Abū l-Ṭāhir al-Silafī

(133) Abū 'Alī Ḥusayn b. M. b. Fierro al-Ṣadafī (m. 514/1120), personaje muy elogiado, de lo que es muestra que Ibn al-Abbār compusiera el *Mu'ŷam* de sus discípulos; v. Pons, pp. 177-178, nº 143 (menciona la *Fahrasa*; también aparece en *Gunya*, 229 y en Ibn Jayr, 430).

(134) El autor de esta obra es al-Dāraquṭnī; ya fue citada en este apartado III, número 4., 6).

(135) Esta obra de al-Dāraquṭnī ya ha aparecido anteriormente en este apartado III, número 4., 8).

4) (*Dayl*, p. 463) *Šamā'il al-Nabī*(136)



5) (*Dayl*, p. 462) "Todas las transmisiones recibidas por Ibn Abī Laylà de Abū Bakr b. al-'Arabī"; recepción, por parte de Ibn al-Barrāq, de Ibn Abī Laylà, mediante *iŷāza*)

Ibn al-Barrāq <—— Ibn A Laylà <—— Abū Bakr b. al-'Arabī

9. Abū l-Ḥasan b. al-Ni'ma (= nº 12; m. 568):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
   - *Takmila*, nº 1501: *sami'a bi-šarq al-Andalus min*;
   - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) leyó ante él, tomó (*tanāwala*) de él y le dio *iŷāza*; (*Dayl*, p. 464) "me escribió remitiendo a las *fahrasa*-s de sus maestros Abū Muḥammad b. 'Attāb(137) y Abū 'Alī al-Ṣadafī(138)"

1) (*Dayl*, pp. 460 y 463) *Min ta'līf* Abī Muḥammad b. al-Sīd(139); Ibn al-Barrāq leyó ante Ibn al-Ni'ma esta porción indeterminada de obras de Abū Muḥammad b. al-Sīd

(136) Puede verse para la obra y el autor, Muḥammad b. 'Īsà al-Tirmidī (m. 279/892), nuevo compliador de una colección canónica de hadiz, J. M. Fórneas, "El «Barnāmaŷ» ... ", p. 350, nº 186. Esta obra de hadiz también se cita en: *Gunya*, p. 132; Ibn Jayr, pp. 150-151; Tuŷībī, pp. 110-112; Wādī Āšī, pp. 208-209.

(137) V. supra nota nº 121 para personaje y *Fahrasa*.

(138) V. supra nota nº 133 (también se cita la *Fahrasa*).

(139) En Ibn Jayr, p. 449 se citan *Tawālīf* de este autor (para él v. supra nota nº 56).

Ibn al-Barrāq <—— Ibn al-Ni'ma <—— Abū Muḥammad b. al-Sīd

10. Ibn Abī 'Ayšūn (= nº 39; m + 551):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *qara'a 'alay-hi*;
- *Takmila*, nº 1501: *sami'a min-hu*:
  - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) anotó de él un conjunto de su poesía y de su prosa; leyó ante él; le dio *iŷāza*; (*Dayl*, p. 460) "me transmitió de Abū l-Faḍl b. Šaraf(140)"

Cuarto grupo: Este grupo está formado por los maestros que le concedieron *iŷāza* verbalmente, a diferencia de los apartados I y II, con cuyos maestros no tuvo contacto directo. (Los maestros están ordenados según la cita de al-Marrākušī).

IV. Maestros que le dieron *iŷāza* oralmente (*Dayl*, pp. 466-467).

1. Abū l-Qāsim b. 'Abd al-Ŷabbār (= nº 4; m. [- 596]):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*.

2. Abū l-Ḥasan b. Ibrāhīm (= nº 13; m. [- 596]):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
  - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 460) "Nos transmitió de sus maestros malagueños, como Ibn Fā'iz(141), el cadí Abū Muḥammad al-Waḥīdī(142) y otros".

3. Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ṭalḥa (= nº 37; m. 584):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
- *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
  - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) se encontró con él en Sevilla, una vez que ya le había escrito desde Alcira).

4. Abū l-'Abbās b. Idrīs (= nº 9; m. 563):
- *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;

---

(140) Para él v. supra nota nº 53.

(141) 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān b. Fā'iz (m. 560/1164-5), *jaṭīb* de Málaga; v. *Takmila* (ed. Codera), II, p. 477, nº 1378.

(142) V. supra nota nº 47.

- *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
  - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) se encontró con él en Murcia; (*Dayl*, p. 460) "nos transmitió de Abū 'Alī al-Ṣadafī(143), Abū Muḥammad b Abī Ŷa'far(144) y otros".

5. Abū l-Ḥasan b. Gurr al-Nās (= nº 16; m. 566):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
     - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) se encontró con él en Murcia más de una vez.

6. Abū l-Ḥasan b. Fayd (= nº 14; m. 567):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
     - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 466) le escribió desde Elche; después lo encontró en Murcia

       1) (*Dayl*, p. 459) *Aŷnās al-taŷnīs*(145); "me escribió de su puño y letra ..."

7. Abū 'Alī b. 'Arīb (= nº 18; m. 563):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];

(143) V. supra nota nº 133.

(144) V. supra nota nº 55.

(145) Esta obra de *adab* (cf. Ibn Jayr, pp. 369-370) fue compuesta por el literato 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-Ṯa'ālibī (m. 427/1038) (v. GAS, VIII, pp. 231 y ss.).

- *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, pp. 466-467) le escribió en Murcia y después lo encontró allí y asistió a las sesiones de su enseñanza (*iqrā'*) varias veces; (*Dayl*, p. 460) "nos transmitió de Abū Muḥammad b. al-Sīd(146)".

8. Abū Muḥammad b. Sahl (= nº 2; m. 571):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
     - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 467) se encontró con él en Murcia varias veces y le fue escrito de él; (*Dayl*, p. 460) "nos transmitió de fulano, de fulano y de Abū l-Qāsim 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad(147)"; (*Dayl*, p. 462) "nos transmitió de fulano, de fulano y de mi maestro Abū Bakr b. al-'Arabī(148)".

9. Abū Muḥammad b. Daḥmān (= nº 31; m. 575):
   - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
   - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
   - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
     - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 467) lo encontró en Málaga y le escribió desde allí; (*Dayl*, p. 460) "nos transmitió de fulano, de fulano y del cadí Abū Muḥammad Ibn al-Waḥīdī(149)".

10. Abū l-'Abbās b. Maḍā' (= nº 2; m. 592):
    - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
    - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
    - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
      - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 467) le escribió a él y a su hijo al-Qāsim.

11. Abū l-Ḥasan Naŷaba (= nº 30; m. 591):
    - *Dayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*; lo encontró en Marrākuš;
    - *Dayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
    - *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
      - *Barnāmaŷ*: (*Dayl*, p. 467) se encontró con él en Marrākuš y le escribió a él y a su hijo.

12. Abū Muḥammad 'Āšir (= nº 17; m. 567):

---

(146) V. supra nota nº 56.

(147) V. supra nota nº 54.

(148) Nº 22 de la lista final de maestros.

(149) V. supra nota nº 47.

- *Ḏayl*, p. 458: *rawà 'an-hu*;
- *Ḏayl*, p. 467 (al-Nabātī): *iŷāza ma'a l-liqā'*;
- *Takmila*, nº 1501: [*laqiya-hu wa-aŷāza la-hu*];
  - *Barnāmaŷ*: (*Ḏayl*, p. 467) le dio *iŷāza* oralmente; (*Ḏayl*, p. 460) "nos transmitió de algunos de sus maestros como Abū 'Alī al-Ṣadafī, Ibn Abī Ŷa'far y otros(150)".

Conclusiones

Primeramente debemos fijarnos en la *iŷāza*. Parece ser que en la época de Ibn al-Barrāq -pero esta situación ya se había iniciado tiempo atrás- existía una especie de *iŷāza* que se podría calificar como de "inevitable", y, al mismo tiempo, "mejorable", aunque estuviera aceptada. Esto es lo que podría indicarnos la siguiente frase de Ibn al-Zubayr (recogida por al-Marrākušī en *Ḏayl*, p. 459), referente a los maestros de los que Ibn al-Zubayr transmitió mediante *iŷāza* y con los que no tuvo trato directo: "... y a lo más que llegó a transmitir de ellos fue mediante mera *iŷāza* ...". Réparese en el adjetivo "mera" (*muŷarrad*) que acompaña al término *iŷāza*, y en lo que vendría a ser una posible valoración de este tipo de *iŷāza*. Tampoco debe olvidarse que en la división que Ibn al-Barrāq hace de sus maestros, la consideración de la *iŷāza* es muy importante, ya que en tres de los cuatro grupos se utiliza la *iŷāza* (además de distinguir la recibida de modo oral de la conseguida por escrito) como elemento caracterizador del grupo.

La terminología referente al modo de transmisión y aprendizaje refleja cierto método en las expresiones utilizadas por al-Marrākušī y las de al-Nabātī e Ibn al-Abbār (excepto en los errores que según al-Marrākušī cometieron al-Nabātī e Ibn al-Abbār). Si observamos los datos de la reconstrucción precedente, notamos lo siguiente:

1) la expresión *aŷāza la-hu* de al-Marrākušī se corresponde con las expresiones *iŷāza dūna l-liqā'* de al-Nabātī y *kataba ilay-hi* de Ibn al-Abbār. En los tres casos indica una concesión de *iŷāza* sin que hubiera contacto entre el maestro e Ibn al-Barrāq;
2) cuando hubo algún tipo de trato directo entre el maestro e Ibn al-Barrāq, al-Marrākušī utiliza "*rawà 'an-hu*", expresión que no distingue si ese contacto significó una enseñanza directa de obras o si sólo fue la concesión de *iŷāza* de modo oral. Esta diferenciación sí la hacen al-Nabātī e Ibn al-Abbār; para la enseñanza de obras de modo directo, las expresiones utilizadas son *qara'a 'alay-hi* en el caso de al-Nabātī, y

(150) Se repiten los personajes del número 4 de este grupo IV.

sami'a min-hu en Ibn al-Abbār; cuando se trata de la recepción de *iŷāza* oralmente, lo expresa al-Nabātī mediante *iŷāza ma'a l-liqā'*, e Ibn al-Abbār con las expresiones *laqiya* más *aŷāza la-hu*.

De las obras que aparecen en la reconstrucción -pero recuérdese que no conocemos todas las que contenía el *Barnāmaŷ* de Ibn al-Barrāq-, advertimos que los autores andalusíes son más bien escasos; dentro de ellos Abū Muḥammad b. al-Sīd es el que aparece en más ocasiones. De los tipos de obras las disciplinas más frecuentes son el hadiz, junto con las relacionadas con la gramática, la lingüística y el *adab*. De Corán y *fiqh mālikī* apenas hay representación, mientras las obras de *zuhd* las superan (debe tenerse en cuenta que, según al-Ḍabbī, la poesía de Ibn al-Barrāq evolucionó hacia un carácter ascético). En cuanto a los transmisores, observamos que Abū Bakr b. al-'Arabī aparece con bastante asiduidad. (Debe insistirse en lo relativo de estas conclusiones).

Un último aspecto destacable es la frecuencia con la que Ibn al-Barrāq remite a *Fahāris* de maestros suyos (o de maestros de estos maestros). Esto nos indicaría que ya en época de Ibn al-Barrāq este tipo de obras estaba muy difundido y que eran utilizadas como un elemento auxiliar de gran importancia. Por otra parte, en estas ocasiones nunca aparece el término *barnāmaŷ*, sino que siempre encontramos la expresión *faharasa*, señal de que estas obras habrían sido empleadas por Ibn al-Barrāq en el aspecto relativo a las obras transmitidas (sólo en una ocasión encontramos el término *tasmiya*, clara alusión a que en ese caso en concreto se trataría del interés por los maestros del personaje en cuestión).

Siglas y abreviaturas empleadas

'Aṭiyya	Ibn 'Aṭiyya, *Fihris* (ed. M. A. l-Aŷfān y M. al-Zāhī. Beirut, 1980). (Existe la Tesis Doctoral, inédita, del Dr. J. M. Fórneas).
Ḍabbī	al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riŷāl ahl al-Andalus* (ed. F. Codera y J. Ribera. Madrid, 1884-1885).
Ḍayl	al-Marrākušī, *al-Ḍayl wa-l-Takmila*, VI, (ed. I. 'Abbās. Beirut, 1973).
EI^2	*Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle edition. Leiden-Paris, 1960-).
GAL	Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden, 1943-1949. 2 v.); *Supplementband* (Leiden, 1937-1942. 3 v.).
GAS	Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-1984. 9 v.).
Gunya	'Iyāḍ, *al-Gunya* (ed. M. Ŷarrār. Beirut, 1982). (Existe la Tesis Doctoral, inédita, de la Dra. Mª J. Hermosilla).
Ibn Jayr	Ibn Jayr, *Fahrasa* (ed. F. Codera y J. Ribera. Zaragoza, 1894-1895).

Kaḥḥāla	Kaḥḥāla, U. R., *Mu'ŷam al-mu'allifin* (Damasco, 1960. 15 v.).
Mugrib	Ibn Sa'īd, *al-Mugrib fi ḥulà l-Magrib* (ed. Š. Dayf. El Cairo, 1953-1955. 2 v.).
Muqtaḍab	al-Balafīqī, *al-Muqtaḍab min kitāb Ṭuḥfat al-qādim* (ed. I. al-Abyārī. El Cairo, 1982).
Mu'ŷam	Ibn al-Abbār, *al-Mu'ŷam fi aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī 'Alī al-Ṣadafī* (ed. F. Codera. Madrid, 1885).
Pons	Pons, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid, 1898).
Rabī'	Ibn Abī l-Rabī', *Barnāmaŷ* (ed. 'Abd al-'Azīz al-Ahwānī. *RIMA*, I, 1955, pp. 252-271). (Existe el estudio de P. Chalmeta "Le *Barnāmaŷ* d'Ibn Abī l-Rabī'", *Arabica*, XV, 1968, pp. 183-208).
Ru'aynī	al-Ru'aynī, *Barnāmaŷ* (ed. I. Šabbūḥ. Damasco, 1962).
Ṣila	Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila fi ta'rīj a'immat al-Andalus* (ed. F. Codera. Madrid, 1882-1883. 2 v.).
Takmila	Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila* (ed. 'I. al-Ḥusaynī. El Cairo, 1955. 2 v).
Ṭallā'	Ibn al-Ṭallā', *Fahrasa* (pp. 384-389 del *Kitāb Aqḍiyat Rasūl Allāh*, ed. M. 'Abd al-Šukūr. Hyderabad, 1983). (Existe el estudio de Mª. I. Fierro "La *Fahrasa* de Ibn al-Ṭallā'", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, Granada, 1989, pp. 277-297).
Tuŷībī	al-Tuŷībī, *Barnāmaŷ* (ed. 'Abd al-Ḥāfiẓ Manṣūr. Túnez, 1981). (Existe la Tesis Doctoral, inédita, de la Dra. Ana Ramos).
Wādī Āšī	al-Wādī Āšī, *Barnāmaŷ* (ed. M. al-Ḥabīb. Túnez, 1981). (Disponemos del estudio de J. M. Fórneas, "El «Barnāmaŷ» de Muḥammad Ibn Ŷābir al-Wādī Āšī. Materiales para su estudio y edición crítica", *Al-Andalus*, XXXVIII (1973), pp. 1-67 y XXXIX (1974), pp. 301-361).
Wāfī	al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt* (Wiesbaden, 1962-).
Zubayr	Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-Ṣila* (ed. E. Lévi-Provençal, Rabat, 1937).

Con "al-Marrākušī" se indica al autor de *al-Ḏayl wa-l-Takmila* y la biografía de Ibn al-Barrāq (ed. I. 'Abbās, Beirut 1973, pp. 457-483, nº 1241).

Apéndice. Lista de maestros

1. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī, Abū Muḥammad, al-Ḥaŷarī (m. 591/1195); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 494-498, nº 1416.
2. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sahl, Abū Muḥammad, al-Ḍarīr (m. 571/1176); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 484-485, nº 1392.
3. 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Malik, Abū Marwān, al-Lajmī, Ibn al-Bāŷī (m. 532/1138); *Ṣila*, I, p. 359, nº 774.
4. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ŷabbār, Abū l-Qāsim, Ibn al-Ḥaffār (m. [- 596/1200]); *Takmila* (ed. Codera), II, p. 570, nº 1612.
5. 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Ibrāhīm ... b. Abī Laylà, Abū Bakr, al-Anṣārī (m. 566/1171); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 566-567, nº 1603.
6. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abd Allāh, Abū l-Qāsim, al-Anṣārī al-Mursī, Ibn Ḥubayš (m. 584/1188); EI², III, pp. 826-827 (D. M. Dunlop).
7. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Quzmān, Abū Marwān (m. 564/1169); EI², III, p. 873 (III) (G. S. Colin).
8. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, Abū l-'Abbās/Abū Ŷa'far/Abū l-Qāsim, al-Lajmī, Ibn Maḍā' (m. 592/1195); EI², III, p. 879-880 (F. de la Granja).
9. Aḥmad b. 'Abd al-Ŷalīl b. 'Īsà, Abū l-'Abbās, al-Tuŷībī (m. 563/1168); *Mu'ŷam*, pp. 46-47, nº 33.
10. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, Abū Ṭāhir, al-Silafī al-Iṣbahānī al-Ŷarwānī (m. 576/1180); Kaḥḥāla, II, p. 75.
11. Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad, Abū l-'Abbās, al-Anṣārī, Ibn al-Jarrūbī (m. 562/1166-7); *Takmila* (ed.-supl. Ben Cheneb), pp. 86-87, nº 186.
12. 'Alī b. 'Abd Allāh b. Jalaf, Abū l-Ḥasan, al-Anṣārī, Ibn al-Ni'ma (m. 567/1172); Kaḥḥāla, VII, p. 134.
13. 'Alī b. Ibrāhīm [b. 'Abd al-Raḥmān], Abū l-Ḥasan, al-Mālaqī al-Ustāḏ (m. [- 596/1200]); Zubayr, p. 92, nº 185.
14. 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Fayḍ, Abū l-Ḥasan, al-Fārisī/al-Qurṭubī (m. 567/1171-2); *Takmila* (ed. Codera), II, p. 670, nº 1864.
15. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Huḏayl, Abū l-Ḥasan, al-Balansī (m. 564/1169); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 666-667, nº 1858.
16. 'Alī b. Sālih b. Abī l-Layṭ, Abū l-Ḥasan, al-Ṭurṭūšī al-Dānī, Ibn Gurr al-Nās (m. 566/1171); Kaḥḥāla, VII, p. 109.
17. 'Āšir b. Muḥammad 'Āšir, Abū Muḥammad, al-Anṣārī (m. 567/1172); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 697-698, nº 1954.
18. Ḥusayn b. Muḥammad b. Ḥusayn ... b. 'Arīb, Abū 'Alī, al-Anṣārī al-Muqri' (m. 563/1167-8); *Mu'ŷam*, pp. 80-81, nº 68.
19. Ismā'īl b. 'Īsà b 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaŷŷāŷ, Abū l-Walīd, al-Lajmī (m. 534/1139-40); *Takmila* (ed.-supl. Ben Cheneb) p. 223, nº 488.
20. Jalaf b. 'Abd al-Malik b. Mas'ūd, Abū l-Qāsim, al-Anṣārī, Ibn Baškuwāl (m. 578/1183); EI², III, 756 (M. ben Cheneb - [A. Huici Miranda]).

21. Mufarriŷ b. Salama b. Aḥmad, Abū l-Jalīl, al-Qaysī (m. [- 596/1200]); *Takmila* (ed. Codera), I, p. 399, nº 1148.
22. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad, Abū Bakr, al-Ma'āfirī, Ibn al-'Arabī (m. 543/1148); Kaḥḥāla, X, pp. 242-243.
23. Muḥammad b. 'Abd al-Ganī b. 'Umar ... b. Fandala, Abū Bakr (m. 533/1139); *Ṣila*, II, pp. 525-526, nº 1168.
24. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad, Abū 'Abd Allāh, al-Anṣārī al-Jazraŷī, Ibn al-Faras (m. 567/1172); *Takmila* (ed. Codera), I, pp. 227-299, nº 750.
25. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Āmir, Abū 'Āmir, al-Balawī al-Ṭurṭūšī, al-Sālimī (m. ca. 559/1164); Kaḥḥāla, VIII, p. 272.
26. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Imrān b. Namāra, Abū Bakr, al-Ḥaŷarī (m. 563/1168); *Takmila* (ed. Codera), I, pp. 219-220, nº 737.
27. Muḥammad b. Jayr b. 'Umar, Abū Bakr, al-Lamtūnī al-Amawī (m. 575/1179); EI², III, p. 861 (Ch. Pellat).
28. Muḥammad b. Yūsuf b. Sa'āda, Abū 'Abd Allāh, al-Šāṭibī al-Mursī (m. 565/1170); Kaḥḥāla, XII, p. 126.
29. Musā'id b. Aḥmad b. Musā'id, Abū 'Abd al-Raḥmān, al-Aṣbaḥī, Ibn Zu'ūqa (m. 545/1150-1); *Takmila* (ed. Codera), I, pp. 407-408, nº 1174.
30. Naŷaba b. Yaḥyà b. Jalaf, Abū l-Ḥasan, al-Ru'aynī (m. 591/1124). *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 423-424, nº 1216.
31. al-Qāsim b. 'Abd al-Raḥmān b. Daḥmān, Abū Muḥammad, al-Anṣārī al-Mālaqī (m. 575/1179-80); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 702, nº 1971.
32. Šurayḥ b. Muḥammad b. Šurayḥ, Abū l-Ḥasan, al-Ru'aynī (m. 539/1144); Kaḥḥāla, IV, p. 299.
33. Walīd b Muwaffaq, Abū l-Ḥasan, al-Azdī al-Ŷayyānī, al-Basṭī (m. + 550/1155-6); *Takmila* (ed. Codera), II, pp. 717-718, nº 2025.
34. Ŷa'far b. Muḥammad b. Makkī, Abū 'Abd Allāh, al-Qaysī al-Lugawī (m. 535/1140); Pons, p. 204, nº 163.
35. Yaḥyà b. 'Abd Allāh/Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid, Abū Bakr, al-'Uqaylī al-Muqri' (m. [- 596/1200]); Zubayr, p. 179, nº 354.
36. Yaḥyà b. Muḥammad b. Rizq, Abū Bakr (m. 560/1165); *Ṣila*, II, p. 612, nº 1372.
37. Ya'qūb b. Muḥammad b. Jalaf ... b. Ṭalḥa, Abū Yūsuf, al-Šaqarī (m. 584/1188-9); *Takmila* (ed. Codera), II, p. 742, nº 2105.
38. Yūnus b. Muḥammad b. Mugīṯ, Abū l-Ḥasan, Ibn al-Ṣaffār (m. 532/1137); Pons, p. 161, nº 201.
39. Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayšūn, Abū Bakr, al-Šilbī al-Kātib (m. + 551/1156-7); *Takmila* (supl. Alarcón), p. 384, nº 2811.

UNA COINCIDÈNCIA TEXTUAL ENTRE LA *TUḤFA* D'ANSELM TURMEDA/ᶜABDALLĀH AL-TARJUMĀN I EL TRACTAT NÚM. 21 DELS GERMANS DE LA PURESA

Nova aportació a la qüestió de l'autenticitat de la *Tuḥfa*

Per
ROBERT BEIER
Universitat de Ratisbona (Regensburg)

En analitzar l'estil i el llenguatge de la *Tuḥfaᵗ al-adīb fī al-radd ᶜalā ahl al-ṣalīb* (1) del convers mallorquí Anselm Turmeda/ᶜAbdalāh al-Tarjumān dins la introducció a la primera edició crítica d'aquesta obra (2), Mikel de Epalza va destacar la heterogeneïtat estilística de l'obra i va discutir problemes d'autenticitat hicol.ligats. Resulta de la seva anàlisi que l'estil literari de la *Tuḥfa* «*puede ser calificado de malo con cierto fundamento*», encara que hi hagi també trossos de prosa rimada «*con cierta elegancia*» (3). Són aquests trossos que ens han d'ocupar aquí. Examinats de més prop, se'n desprenen alguns detalls que poden aportar nova llum a la qüestió de la composició de la *Tuḥfa.*

I. El fet

Els trossos en qüestió són compostos, com s'ha dit, en prosa rimada (*saǰᶜ*), estil culte típic de l'àrab i connotat amb discursos solemnes de diversos continguts. Emprat en alguns llocs dins la *Tuḥfa,* crida l'atenció pel viu contrast

(1) Vegeu-ne la traducció catalana per Mikel de Epalza i Ignasi Riera, *Autobiografia i atac als partidaris de la Creu* (Barcelona: Curial, 1978).

(2) Mikel de Epalza: *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ᶜAbdallāh al-Tarǰumān (fray Anselmo Turmeda). Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei,* an. 368 (Roma, 1971).

(3) *Op. cit.,* p. 162s.

que forma amb l'estil col·loquial, narratiu, anecdòtic que predomina en la major part de l'obra.

Passant per alt les ocasions on ocorre el saj^{c} en acumulacions de qualificatius polèmics dels cristians, disperses per tota la part dogmàtica de l'obra, s'observa la posició significativa que ocupen els trossos més coherents en saj^{c} dins el conjunt de l'obra. Es tracta precisament de tres ocurrències principals (4): el tros més llarg ocupa la primera plana de l'obra i n'és el pròleg; els altres dos trossos, que en realitat no passen d'una rengla i mig sengles, conclouen la primera part autobiogràfica-històrica i la segona part dogmàtica de l'obra respectivament. Són, doncs, col·locats tots tres en posició inicial o final, posicions de valor estratègic per a la composició literària de l'obra, formant-ne el contenidor compositiu.

Aquestes posicions, en qualsevol obra d'informació islàmica les ocupa normalment una invocació de Déu de tenor glorificador (*tamjīd*) –la fórmula més convencional d'aquest tipus és la «basmalla» («Bismillah al-Rahman al-Rahim», «En nom de Déu, el Clement, el Misericordiós»), que comunament encapçala tot escrit en àrab–. Per tant no és gaire estrany que també els tres trossos en qüestió siguin d'aquest tenor glorificador –*tamjid* de la religió islàmica tota entera el primer, *tamjid* en forma de benedicció del Profeta, la seva família i tots els seus companys els altres dos–, i que siguin compostos en saj^{c}, l'estil apte per excel·lència per a expressar el caràcter sublim de la llaor de Déu i del seu profeta.

Bastin aquestes poques observacions per aclarir la funció que acompleixen els trossos en saj^{c} dins la composició de la *Tuḥfa.* Però dit això, es posa la qüestió de l'autenticitat dels trossos, tant més d'interés que és relacionada amb el problema més ampli de l'autenticitat de la *Tuḥfa*, exhaustivament tractat per M. de Epalza en la seva introducció a l'obra (5). En altres paraules: es pot imaginar que el mallorquí Anselm Turmeda dominés a tal punt l'idioma àrab (6) de poder reproduir correctament el seu ideari i inventari formal i que ell mateix va compondre els trossos de *tamjid* en qüestió, tan estranys que siguin als procediments de la seva llengua nativa catalana? O més aviat s'ha sospitar que aquells hagin sortit de la ploma d'algun escriba àrab, potser l'hipotètic adaptador morisc de la *Tuḥfa* del segle XVII? (7).

Amb un descobriment sorprenent espero que es pugui portar una mica de llum a aquesta qüestió. Es tracta d'una coincidència textual segurament no casual entre el *tamjid* introductori de la *Tuḥfa* i un tros de *tamjīd* contingut dins el tractat (*risāla*) núm. 21 de l'*Enciclopèdia dels Germans de la Puresa* (Iḫwān al-Ṣafā').

---

(4) *Op. cit.*, pp. 193, 271 i 497.

(5) Vegeu especialment *op. cit.*, ps. 166 ss.

(6) Segons la seva pròpia affirmació en *Tuhfa, op. cit.*, p. 231: «*vaig aprendre perfectament l'àrab en només un any*».

(7) Vegeu la introducció de M. de Epalza a *op. cit.*, p. 168 i pàssim.

Heus aquí els dos trossos de *tamjīd* acarats:

Anselm Turmeda/ᶜAbdallāh al-Tarjumān, *Tuḥfa*, p. 193:	Germans de la Puresa (Iḫwān al-Ṣafā'), *Tadāʿī al-ḥayawānāt*, p. 64: (8) («Discurs del quraisita»)

II. **Anàlisi**

D'aquesta comparació es desprén netament una relació de dependència quasi literal entre els dos trossos de text. És a dir amb més precisió que la *Tuḥfa* depén de la *Risāla,* ja que la redacció d'aquesta és anterior a la d'aquella de quasi cinc segles. Des de la línia 1 fins a la línia 12 del text de la *Tuḥfa* s'expressen les mateixes idees en el mateix ordre del text de la *Risāla.* Tres rengles (1, 4 i 12) són fins i tot idèntiques!

Les modificacions introduïdes en el text de la *Tuḥfa* respecte a la font són lleugeres i no en canvien gaire la idea general. Tanmateix un examen detallat d'aquestes modificacions dóna resultats significatius. Sen' observen tres categories principals:

(1) Amplificacions: Són explicacions o descripcions addicionals, com de les posicions prescrites a les diverses estacions del pelegrinatge (*al-rukūᶜ,* l. 6; *al-wuqūf* l. 8), que falten al text original i no són gaire necessàries per a la

(8) Es tracta més precisament d'un apòleg titulat:

(*Disputa dels animals contra l'home devant el Rei dels genis*) que constitueix l'apèndix del tractat *(risāla)* núm. 21 de l'*Enciclopèdia dels Germans de la Puresa* (Iḫwān al-Ṣafā'), una secta de místics a la Bàssora del segle X. L'edició utilitzada és la de Friedrich Dieterici, *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr.,* vol. 10 (Hildesheim, 1969, reproducció de l'edició Leipzig, 1869).

comprensió. La inserció de la preposició *ᶜalā,* l. 8, i de la precisió *wal-rukūᶜ ᶜinda,* l. 6, desfigura les metonimies originals (*w-al-rukūᶜ w-al-maqām,* r. 6; *w-al-manābir w-al-ḫuṭab,* l. 8), transformant-les en expressions de trivial concretesa. Cal afegir que tals insercions al text de la font no interrompen gaire l'ordre formal del sajᶜ, ja que en aquest tipus de rima (prosa rimada), contràriament al funcionament de la rima als idiomes romanços, no s'han de comptar síl·labes.

(2) Variants fonètiques/semàntiques: (*qurʾān/furqān,* ls. 2, 3; variacions del verb: *ʿakramanā/ʾamaranā,* l. 2; *šarrafanā/ʿakramanā,* l. 7; *ᶜarrafanā/waᶜadanā,* l. 14). Aquestes darreres variacions poden suggerir un goig innocent de l'autor d'experimentar amb les possibilitats combinatòries de la llengua. Semànticament, no canvien res al significat del conjunt. La gran quantitat de tals variants semàntiques rimants és un tret típic de l'àrab, resultant de les particularitats de la formació de paraules d'aquest idioma.

(3) Faltes òbvies: Falta l'article definit en *ṭawāf,* l. 5, i *ᶜarafāt,* l. 8; falta la vocal llarga en jamaᶜāt, r. 10 (jumuᶜat?). Una hipòtesi per a explicar aquestes faltes podria ser que siguin degudes a la comprensió oral deficient d'un individu que tingui dificultats a distingir entre consonants simples i geminades (falta de l'article assimilat) i entre vocals llargues i curtes. És curiós que aquests tipus de faltes ocorren per tot arreu al text de la *Tuḥfa.* D'altra banda, entre els idiomes que desconeixen les dites distincions fonètiques són el català i el castellà. Consideracions aquestes que farien suposar que l'autor del tros en qüestió no fos probablement un arabòfon, sinó un parlant d'una llengua ibèrica, perquè no el mateix autor de l'obra, Anselm Turmeda?

A l'última part del tros l'autor es contenta de reprendre una sèrie de set conceptes clau de la glorificació del Profeta derivats del text del tractat (*sunan, al-mursalīn, ʿabad al-ʾabadīn, ḫātīm al-nabīyīn, al-nabīyīn, ʿimām, ʿālīhī*) i de col·locar-los en un nou ordre. La resta de l'espai l'ompli amb altres frases estandartitzades pertanyents a l'elogi del Profeta, que però no poden ser derivades del tractat.

Una observació ulterior digna de ser destacada és la coincidència quasi literal de l'última frase del tros examinat de la *Tuḥfa,* una benedicció del Profeta, la seva família i els seus companys, amb els altres dos trossos de *tamjid* de la *Tuḥfa* que conclouen les dues parts principals de l'obra:

(ll. 18, 19)

(fi de la primera part)

(fi del llibre)

Aquí es tracta òbviament de tres variants, totes en sajᶜ, d'una mateixa frase que no pot ser inspirada del tros examinat del tractat dels Germans de la Puresa. Convé remarcar, però, que frases de *tamjid* com aquesta són talment

convencionals, tant oral com literàriament, que seria un esforç ociós voler-ne descobrir una font.

III. **Conclusions**

Això no obstant, sembla establert amb prou plausibilitat que el *tamjid* introductori de la *Tuḥfa* és un plagi literari del *tamjid* examinat del tractat núm. 21 de l'Enciclopèdia dels Germans de la Puresa. Ara bé, la significació d'aquest descobriment no sols és el fet que es tracta d'un plagi, sinó també que el plagiari és, amb tota probabilitat, Anselm Turmeda. El fet que ell, efectivament, utilitzà la mateixa font, un apòleg dins el dit tractat, per derivar-ne la matèria per una seva obra magistral en llengua catalana, la *Disputa de l'Ase*, li va meréixer, al 1914, un estudi detallat i, com a resultat, la condamnació global de l'obra i del seu autor per part de l'arabista Miguel Asín Palacios (9). Però també allunya la hipòtesi que un altre que ell mateix, ᶜAbdallah al-Tarjuman, autor de la *Tuḥfa*, fos també l'autor d'aquest segon plagi del tractat en qüestió, suposició corroborada, de més, per algunes faltes característiques de grafia que ocorren al tros (10).

Aquest tros curt és l'únic exemple de dependència textual del tractat que poguí constatar, i és improbable que n'hi hagi altres, ja que l'ideari polèmic dels Germans de la Puresa no confronta en alguns punts fonamentals amb la polèmica ortodoxa de l'islam contra el cristianismo, representada per la *Tuḥfa* (11). Quant al fet d'haver escollit precisament aquestes poques rengles per utilitzar-les en la pròpia obra, revela una vegada més la gran intuició del convers mallorquí en matèries de la psicologia musulmana. No costa molt d'endevinar la funció apologètica del tros dins la *Tuḥfa* i, per tant, el motiu que tenia el convers per copiar-lo. La intenció d'En Turmeda hi era òbviament de donar al seu auditori musulmà un *tamjid* dels més autèntics, i què podia trobar de millor, de més pur, de més convicent del «Discurs del quraisita», ja que Qurais s'anomena la tribu del mateix Profeta!

Pel que fa a la sinceritat de l'autor en pronunciar tals elogis, es podria sospitar que En Turmeda, en realitat, no feia altre que la paròdia de l'estil ampullós de tals textos en àrab. Però al proposar una tal hipòtesi s'ha de procedir amb molt de precaució, ja que això que als no àrabs pot semblar exaltat i fins ridícul en un tal text perquè no en comparteixen les evocacions psicolingüístiques, pot molt bé expressar per a un araboparlant i musulmà les emocions més sinceres i autèntiques del món, i les pot haver expressat també per En Turmeda!

Sigui això com vulgui, demostra En Turmeda amb la seva aplicació correcte de l'element compositiu del *tamjid* a la *Tuḥfa* que no li costava gaire d'efectuar un canvi radical de perspectiva cultural (12), sempre suposat que ell en

---

(9) Miguel Asín Palacios, «El origen árabe de la "Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda"», *Revista de Filología Española,* 1 (1914), 1-51.

(10) Vegeu més amunt.

(11) Contràriament a l'ortodòxia islàmica, els Germans de la Puresa reconeixen, per exemple, l'autenticitat de les Escriptures i la crucificació de Jesús.

(12) Sobre el perspectivisme en l'obra de Turmeda vegeu l'anàlisi perspicaç de Rafael Alemany Ferrer, «Turmeda/Abdallà o el "perspectivisme" com a pràctica vital i/o literària», *Miscel·lània Joan Fuster* (Montserrat, 1989), 37-57.

sigui realment l'autor. I partint de la convicció, per bones raons, que això és cert, per què no atribuir-li també aquelles parts de la *Tuḥfa* que encara resulta difícil imaginar que van ser compostes per un ex-frare franciscà?

Del descobriment d'una coincidència textual entre la *Tuḥfa* d'Anselm Turmeda/ᶜAbdallāh al-Tarjumān i el tractat núm. 21 de l'Enciclopèdia dels Germans de la Puresa s'ha després una sèrie d'hipòtesis que, com a hipòtesis, tan plausibles que siguin, no poden constituir cap prova definitiva per un altra hipòtesi. Però del cert poden corroborar la tèsi de M. de Epalza (13) que tendeix a atribuir la totalitat de la *Tuḥfa* a Anselm Turmeda/ᶜAbdallāh al-Tarjumān.

(13) M. de Epalza: *op. cit.*, p. 168.

JOAN FUSTER Y LA POESÍA ÁRABE

Por
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA
Universidad de Alicante

Estas páginas quieren ser un pequeño homenaje a Joan Fuster, el escritor y pensador valenciano más importante de nuestro siglo, muy recientemente fallecido (Sueca, 1922-1992).

Joan Fuster, ideólogo de lo que podríamos llamar «catalanismo» valenciano, consideró ajena a la cultura de su país la herencia arabigomusulmana. Así lo expresa en su libro más emblemático sobre la esencia de los valencianos, *Nosaltres els valencianas* que ha merecido cerca de una docena de reediciones y una traducción al castellano:

> Les primeres tongades de repobladors cristians van assentarse, sobretot, a les ciutats i en algunes comarques –com les més septreptionals– que havien estar desertades pels sarraïns. A la resta del país continuava predominant l'element musulmà. Santiago Sobrequés ha pogut escriure, i no sense raó, que fins al final del Quatre-cents, els cristians no representaven, en l'àmbit valencià, més que una estructura urbana dirigent. Però aquesta «superestructura» és la que determinarà, en eixemplarse, el tremp nacional dels valencians. Els moros van mantenir-se'n a un costat. Hi quedaven desplegats, en principi, per llur situació de classe servil: també, en última instància, per llur retracció irreductible. Van preservarse la llengua –l'algaravia– el credo, les lleis, els vestits, contra qualsevol mira absorcionista dels cristians. Quan, en 1609, eren desterrats per ordre de Felip III, els altres valencians –els valencians per antonomàsia– no van sentir llur absència com una amputació del propi cos social. «Hago gracias a Dios que en Valencia ya no se siente hablar en lengua arábiga» tal és el comentari que algú hi feia. O només ho lamentaren pel dramàtic daltabaix econòmic que va seguir-se'n. Els moros –els moriscos– eren l'autèntica prolongació que, a partir del XIII, tingué vida aïllada i que fou abolida bruscament.
>
> Els valencians, de fet, eren els altres: els «no-moros». I amb ells s'articula la nostra història, la nostra societat, el poble que som en la mesura en què ho som (1).

(1) Joan Fuster: *Nosaltres els valencians,* Barcelona, 1984, 8.ª edición, pp. 28-29.

Esta posición de Joan Fuster fue debida, sin duda, a otra actitud aún más radical de cierto nacionalismo valenciano que creía en el «valenciano» eterno y que gritaba «Antes moros que catalanes», frase que, en contra de lo que podría pensar algún ingenuo, no es precisamente pro-árabe. Porque un hombre con la inmensa cultura de lector impenitente que era Joan Fuster, no ignoraba sin duda que la convivencia entre dos etnias (los valencianos no moros y los moros que convivieron desde el siglo XIII al XVII) implica mutuas influencias que se perciben en la propia literatura valenciana medieval como en Jaume Roig o en Joan Martorell (2) o en los abundantes arabismos del valenciano, especialmente en la agricultura que nos permiten afirmar que si ya no se escucha árabe en las calles de Valencia desde el siglo XVII, el paisaje valenciano sigue hablando con palabras de algarabía.

Posiblemente la aceptación de la herencia árabe como uno de los elementos estructuradores de la esencia valenciana hubiese sido posible desde el punto de vista cultural al modo como lo ha hecho el *nacionalismo* andaluz (3), cuando la Andalucía occidental o bética tiene posiblemente menos razones para asumir esta herencia que el País Valenciano, pues conquistada por Castilla en el siglo XIII, su población mudéjar fue expulsada por Alfonso X, sin que se *escuchase árabe* por sus tierras desde entonces al contrario que en el País Valenciano.

El rechazo del pasado árabe como elemento estructurador del valencianismo, fue una opción que Joan Fuster asumió, pero que no significó un rechazo a la cultura árabe y especialmente a su literatura. Lector como ya hemos dicho empedernecido y crítico literario (4), leyó un día el libro más clásico de las traducciones de poesía hispano-árabe, *Poemas arabigoandaluces,* de Emilio García Gómez. Suponemos que leyó este libro porque las fechas lo permiten –los *Poemas arabigoandaluces* desde la primera en 1930 ha tenido numerosas ediciones– y el fragmento traducido al catalán por Joan Fuster procede de la traducción de Ibn Jafāŷa de Emilio García Gómez. Este delicioso librito, *Poemas arabigoandaluces,* ha sido fuente de inspiración a muchos poetas contemporáneos, por lo que aún está pendiente un estudio sistemático sobre su influencia.

A pesar de su ambigüo título de «poemas arabigoandaluces» la antología de García Gómez no trata de poetas sólo nacidos en tierras de Andalucía, pues andaluz tiene aquí el significado de andalusí y los poetas fueron, los nacidos en diversos puntos de la Península Ibérica, en al-Andalus, incluida, desde luego, Andalucía. Y he aquí que Joan Fuster, opuesto a la idea del valenciano eterno, se sintió impresionado no por cualquier poeta, sino por Ibn Jafāŷa de Alcira, un autor arábigovalenciano.

En la elección Joan Fuster muestra su extraordinario olfato de crítico literario. Ibn Jafāŷa de Alzira (1058-1139) es, tal vez uno de los mejores si no el

(2) Véase sobre este último, María Jesús Rubiera Mata, *Tirant contra el Islam,* Alicante, 1993.

(3) Véase, por ejemplo, la obra de Blas Infante, *Motamid, último Rey de Sevilla,* Sevilla, 1983.

(4) Jaume Pérez Muntaner, Vicent Salvador, Lola Badía y Enric Balaguer Pascual «Joan Fuster. Sobre literatura». Dossier Revista *Canelobre,* otoño, 1991, n.º 22, pp. 61-99.

mejor de los poetas al-Andalus (5), especializado en la descripción de una naturaleza humanizada en la que el rostro humano se dibuja en el paisaje como en una superposición casi cinematográfica. Pero cabe preguntarse si la belleza de los versos de Ibn Jafāŷa por sí solos es lo que llevó a Joan Fuster a elegirlos como inspiración de los suyos propios o fue el hecho de que Ibn Jafāŷa hubiese nacido en Alcira y hablase de un río que es el Júcar, el río que también atraviesa las tierras de Sueca, el río del paisaje de siempre de Joan Fuster.

La pregunta es retórica: el poema forma parte de las composiciones de Joan Fuster en homenaje de los autores medievales valencianos como Ausías March.

El poema de Ibn Jafāŷa que motiva el poema de Joan Fuster es el fragmento traducido así por Emilio García Gómez (6):

El Jardín

El río es dulce, como es dulce la saliva aromática de los labios del amante. El céfiro, que arrastra su húmeda cola, es perezoso.

Ráfagas de perfume atraviesan el jardín cubierto de rocío, cuyos costados son el circo donde corre el viento...

Yo enamoro este jardín donde la margarita es la sonrisa, la murta los bulces, y la violeta el lunar.

Y Joan Fuster publica en su poemario, *Terra en la boca,* de 1953 (7).

Homenatge a Ibn Hafadja d'Alzira

«El riu és dolç, com dolça es la saliva aromática dels llavis de l'amant».

A Rafael Ferreres

El riu és dolç:
de nit, de nit d'agost, demorant-se,
decidit entre flautes tibans i cabelleres,
interrompent les roses, paral.lel a la vida,
el riu pur, oh poeta, serenament t'enyora.

profundament t'enyora, i te busca, i en la prima
àrea del silenci, en les platges que hi traça,
imagina ta veu com una garba estesa,
com un pas o recer d'adolescents exactes,

i t'espera, i espera que tornen, fabulosos,
aquells instants extrets per tu del seu curs plàcid,
confegits amb les coses que tu hi sabies veure
–els instants del corser, la seda i la magrana–

oh poeta llunyà, estrany, indesxifrable,
que has decorat ma terra i l'amor amb escenes

(5) M.J. Rubiera Mata, *Literatura hispano-árabe,* Madrid, 1992, pp. 66, 100, 101, 103-105, 119, 123, 142, 254.

(6) *Poemas Arabigoandaluces,* Madrid, 1959, 4 edición.

(7) Reeditado en *Set libres de versos,* edit. 3 i 4, València, 1987, pp. 113-114. Agradezco a Enric Balaguer Pascual su amabilidad al haberme facilitado estos datos.

de plantes sumptuoses i gaseles fal.laces,
poeta tatuat, com el vi, en l'alegria
i t'esperem també, nosaltres, a la vora
del riu que comparaves a la dolça saliva,
sota la nit coberta de totes les absències,
amb la mirada plena del record dels teus versos,

i t'enyoren, i l'altre sense sospirs s'esgarra,
i en tos jardins passats brilla la melangia
i un poderós punyal de voluntat i espigol
representa l'amant o l'estel que comença,

i s'esllangueixen plomes i esclaten caragoles,
i l'urna de la son recull noves tendreses,
i un ocell lateral s'apropia dels arbres,
i la nit cou, i avanga, contigua a la delícia,

fins que ja derivant d'un pensament inerme
la lluna, restaurada, exposa la nostàlgia,
la lluna violenta, adulta presa grisa
cancel.la les cançons, domina desconsola,
i tu, poeta antic, designat per un lliri,
continues ocult, sota el riu, rere el somni

Joan Fuster intenta el distanciamiento *–poeta llunyà, estrany, indexifrable que ha decorat ma terra–* por la vía del exotismo *–plantes sumptuoses i gacel.les fal.laces–* para no sentirse afín al poeta árabe de Alzira, ya que el poema le ha sido traducido más allá de la lengua por García Gómez, su tierra fue la misma que la de Joan Fuster, las plantas suntuosas son la margarita, la murta y la violeta y la gacelas están ausentes. Este distanciamiento es de signo opuesto a la aproximación asumida por los poetas andaluces. Recordemos a Manuel Machado en *Adelfos* (1898-1909) (8).

Yo soy como las gentes que a mi tierra vinieron
–soy de la raza mora, vieja amiga del sol–,
que todo lo ganaron y todo lo perdieron
Tengo el alma de nardo del árabe español.

El ejemplo está traído a propósito porque en el poema de Joan Fuster se deslizan algunos elementos del *modernismo*. Pero estas notas modernistas del poema no provienen del movimiento literario de la confluencia de los siglos XIX y XX sino del modelo árabe, de Ibn Jafāŷa, pues los poetas de la Edad Media musulmana, fueron *modernistas* muy *avant la leztre*. Pues, con todo, Joan Fuster ha sido reducido por el poeta árabe de su tierra a través de la belleza de sus versos. A pesar de sí mismo, cayó en la morofilia valenciana que no se da por el camino de la ética sino de la estética.

(8) Manuel y Antonio Machado, *Obras completas*, Ed. Heliodoro Carpintero, Madrid, 1973 (r) p. 13.

EL PROCESO CONTRA ABŪ 'UMAR AL-ṬALAMANKĪ A TRAVÉS DE SU VIDA Y DE SU OBRA

Por
MARIBEL FIERRO

1. Los datos biográficos (1).

1.1. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Abī 'Īsà Lubb b. Yaḥyà b. Muḥammad (b. 'Umar) b. Qarlamān (2), Abū 'Umar, al-Ma'āfirī al-

(1) Estudios previos sobre al-Ṭalamankī son los realizados por Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid 1898), nº 85; Kaḥḥāla, U.R., *Mu'ŷam al-mu'allifīn* (15 vols., Damasco 1957-61), II, 123-4; Asín Palacios, M., *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, vol. I (Madrid 1927), p. 100, nota 1; Makki, M.A., *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana* (Madrid 1968), p. 147; Cabanelas, D., *Ibn Sīda de Murcia. El mayor lexicógrafo de al-Andalus* (2ª ed., Murcia 1986), pp. 38-9 y 42-5; Urvoy, D., *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII* (Madrid 1983), pp. 73, 108-115, 126-7, 147-51; Wasserstein, D., *The rise and fall of the Party-kings* (Princeton 1985), pp. 179-80; Fierro, Mª I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid 1987), pp. 88, nota 40; 139, nota 52; 166, 168; Ibn Ḥamādī, 'U., "Qadiyyat Abī 'Umar al-Ṭalamankī al-Andalusī", *Dirāsāt andalusiyya* 3 (1410/1989), pp. 5-21 y "Karāmāt al-awliyā' al-niqāš al-ḥādd allaḏī aṯārat-hu bi-l-Qayrawān wa-Qurṭuba fī awājir al-qarn 4H./10M.", *Dirāsāt andalusiyya* 4 (1990), pp. 354-379. En el estudio de Bosch Vila, J., "El Oriente árabe en el desarrollo de la cultura de la Marca Superior" (Madrid 1954), no he encontrado ninguna referencia a al-Ṭalamankī.

(2) Las fuentes que recogen la biografía de al-Ṭalamankī son (para las siglas utilizadas, v. la relación de fuentes al final de este artículo): H, nº 187; D, nº 347; IB, nº 90; TM, VIII, 32-3; DM, I, 178-80; SD, XVII, 566-9, nº 374; TH, III, 1098-1100; al-Ḏahabī, *al-Ibar fī ḫabar man gabar* (Kuwait 1961), III, 168; WS, VIII, 32-3; NT, III, 379-80; Ibn al-Ŷazarī, *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* (ed. G. Bergstraesser y O. Pretzl, 3 vols. en 2, El Cairo 1932-3), I, 120, nº 554; al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (ed. F. Sezgin, Frankfurt 1988),

Ṭalamankī al-Muqri', nació en el año 340/951 y murió en el mes de dū l-ḥiŷŷa del año 428/1036 o 429/1037 (3), a la edad de 86 o 85 años (89 años lunares).

La *nisba* "al-Ma'āfirī" es árabe y corresponde a una tribu qaḥṭānī (o de los árabes del Sur); es mencionada por Ibn Baškuwāl y el cadí 'Iyāḍ. El ma'āfirí más famoso de al-Andalus es Almanzor; aparte de su familia, los Banū Abī 'Āmir, Ibn Ḥazm cita la presencia de familias ma'āfiríes en el levante de al-Andalus (4). De la ausencia de cualquier mención a la genealogía de Abū 'Umar al-Ṭalamankī en la *Ŷamhara* (5) podría deducirse que en opinión de Ibn Ḥazm (que fue discípulo suyo) no era árabe. De hecho, el nombre Qarlamān del antepasado en el que termina su *nasab* parecería indicar un origen muladí (6); sin embargo, hay que señalar que un hijo de Badr, el famoso *mawlà* de 'Abd al-Raḥmān I procedente de Oriente, se llamaba Qarlamān (7). Me inclino a pensar que la familia de Abū 'Umar efectivamente no era árabe, pero no disponemos de datos para precisar su origen étnico. Aventuro la posibilidad de que la *nisba* "al-

---

I, 134-5; Vizcaíno, J.M., "Andalusíes en *Mīzān* y *Mu'īn* de al-Ḏahabī y *Lisān al-mīzān* de Ibn Ḥaŷar", *EOBA IV* (ed. L. Molina, Granada 1990, pp. 71-94), nº 41 (*Mu'īn*); al-Maqrīzī, *al-Muqaffà*: v. Fierro, Mª I. y Mª M. Lucini, "Biografías de andalusíes en *al-Muqaffà* de al-Maqrīzī (m. 845/1442)", *EOBA III (ed. Mª L. Ávila*, Granada 1990, pp.215-56), nº 16; al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* (Leiden 1839), nº 8 (v. Guardiola, Mª D., "Biografías de andalusíes en dos obras de al-Suyūṭī" (*EOBA IV*, Granada 1990, pp. 215-324), nº 185); Majlūf, M., *Šaŷarat al-nūr* (2 vols. en 1, El Cairo 1349-50/1930-1), nº 306; v. también Ávila, Mª L., *La sociedad hispanomusulmana al final del califato* (Madrid 1985), nº 267. Las fuentes principales son Abū 'Amr al-Dānī e Ibn Baškuwāl. Para sus obras y transmisiones, v. IJ, I, 259, 288, 430-1, 443-4.

M. Asín Palacios señala en su estudio *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914), p. 90, nota 2, la existencia de una biografía de al-Ṭalamankī incluida en el manuscrito del Museo Jalduní de Túnez descrito por F. Codera ("Un manuscrito árabe-español en Túnez", *Boletín de la Real Academia de la Historia* LVIII (1911), pp. 285-96): este manuscrito, cuyo autor se desconoce, parece perdido: v. al respecto Fierro, Mª I., "Una fuente perdida sobre los ulemas de al-Andalus: el manuscrito del Museo Jalduní de Túnez", *Al-Qanṭara*, XII (1991), pp. 273-6.

(3) La fecha de 429/1037 es transmisión de su discípulo Ḥātim al-Ṭarābulusī y la de nacimiento está tomada de su contemporáneo, el almocrí Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1052) apud IB.

(4) V. Terés, E., "Linajes árabes en al-Andalus según la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm", *Al-Andalus* XXII (1957), pp. 5-111 y 337-376, nº 61 (pp. 349-50). No sé en qué se basa Urvoy para afirmar que los ma'āfiríes son qaysíes (una de las ramas de los árabes del Norte).

(5) Ibn Ḥazm lo menciona como informante suyo en una ocasión: v. la edición de Beirut 1403/1983, p. 167.

(6) Ibn Ḥamādī, "Qaḍiya", p. 16 así lo considera.

(7) V. Fierro, Mª I., "Familias en el *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*" de Ibn al-Qūṭiyya", *EOBA* I, pp. 41-70, p. 54. V. otro caso de presencia del nombre de Qarlamān en un *nasab* aparentemente árabe en Ávila, *Sociedad*, nºs 7 ('Abbās b. Yaḥyà b. Qarlamān al-Lajmī, m. 426/1034) y cf. nº 320 (Aḥmad b. Qarlamān al-Mu'addib, m. 377/987).

Ma'āfirī" proceda de una relación de clientela con Almanzor, aunque no puedo ofrecer ninguna evidencia al respecto.

La *nisba* "al-Ṭalamankī" refleja su lugar de origen, Talamanca, donde nació (8). Señala Cabanelas que en Talamanca "poblado de la actual provincia de Madrid, partido judicial de Colmenar Viejo, cerca del río Jarama, existió, durante su gran florecimiento científico en los siglos X y XI, una escuela de derecho, citada al lado de las de Córdoba y Toledo, como una de las más acreditadas" (9). Al-Ṭalamankī se estableció en Córdoba y según al-Ḏahabī, el comienzo de sus estudios (*samā'*) fue en el año 362/972, a la edad de 22 años. Llegó pues Abū 'Umar a Córdoba hacia finales del califato de al-Ḥakam II (350/961-366/976).

1.2. En Córdoba estudió con numerosos ulemas durante una estancia que parece hay que fechar entre los años 362/972 y 375/985; parece también que compaginó sus estudios con el trabajo como copista (10). Vivió pues al-Ṭalamankī en Córdoba entre finales del califato de al-Ḥakam II y a comienzos del gobierno de Almanzor (m. 392/1002). Fue ésta una época de intensa actividad intelectual no sólo dentro de las disciplinas tradicionales (11). La difusión de las ciencias no islámicas (*'ulūm al-awā'il*) como la filosofía, medicina, astronomía, lógica, etc. acabó por despertar la enemiga de algunos grupos de alfaquíes, produciéndose la censura de la rica biblioteca de al-Ḥakam II y la persecución de los ulemas que se habían dedicado a ellas, aunque estos intentos represivos no lograron poner fin al interés y cultivo por dichas ciencias. El mu'tazilismo también pervive y se empiezan a conocer en al-Andalus las doctrinas teológicas de al-Aš'arī (m.324/935) y sus discípulos (12). Entre los mālikíes se producen algunos intentos por incorporar la doctrina šāfi'í de los *uṣūl al-fiqh*, especialmente bajo la influencia de la labor desarrollada por

---

(8) V. al respecto al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-mi'ṭār*, ed. y trad. parcial de Lévi-Provençal, E., *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge* (Leiden 1938), p. 128/155 y Yāqūt, *Mu'ŷam al-buldān* (5 vols., Beirut s.d.), IV, 39. Talamanca fue fundada por el emir Muḥammad (238/852-273/886).

(9) *Ibn Sīda de Murcia*, p. 38, nota 4, donde remite a Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, vol. I, p. 100, nota 1. Sobre la escuela jurídica de Talamanca, v. también Makki, M.A., *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana* (Madrid 1968), p. 108.

(10) Para la última fecha y esta deducción, v. IA (A), 2199, biografía de 'Abd al-Maŷīd al-fatà, uno de los fatà de al-Ḥakam II, de Córdoba. Estudió con Ibn 'Awn Allāh el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī en la *riwāya* de Ibn al-Sakan; al-Ṭalamankī le escribió una copia de esa obra durante su estancia en Córdoba *li-samā' al-'ilm*, hacia el final de esa estancia en el año 374/984. Teniendo en cuenta que el maestro mencionado con el nº 3 enseñó en Córdoba entre los años 375/985-376/986, hay que deducir que al-Ṭalamankī debió abandonar Córdoba entre esos años.

(11) Para la exposición que sigue, v. Fierro, *Heterodoxia*, pp.149-170.

(12) V. Fórneas, J. Mª, "De la transmisión de algunas obras de tendencia aš'arí en al-Andalus", *Awrāq* I (1978), pp. 4-11.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) (13). Se produce paralelamente un aumento de los estudios del *ḥadīṯ*. La progresiva complejidad de las creencias dio lugar a polémicas en torno a cuestiones religiosas como la *nubuwwa* de las mujeres y los milagros de los santos, polémica esta última en la que como veremos participó al-Ṭalamankī.

Las fuentes mencionan a los siguientes maestros (14):

1) 'Abbās b. Aṣbag b. 'Abd al-'Azīz al-Hamdānī al-Ḥiŷārī, Abū Bakr (m. 386/996), cordobés, maestro también de Ibn al-Faraḍī, quien habla elogiosamente de él, y de Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr. Fue autor de una *Fahrasa* (15).

2) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī b. Šarī'a al-Bāŷī, Abū Muḥammad (m. 378/988), sevillano, se formó con maestros de Sevilla, Córdoba y Elvira. Experto en *ḥadīṯ* y *fiqh* mālikí, se le elogió como tal. Enseñó en Córdoba entre los años 368/978 y 370/980 (16).

3) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥazm al-Qala'ī al-Ṯagrī, Abū Muḥammad (m. 383/993). Tras estudiar en Tudela, Madīnat al-Faraŷ y en Toledo, viajó a Oriente en el año 350/961, estudiando con destacados ulemas de Iraq obras de *ḥadīṯ* como *al-Musnad* y *al-'Ilal* de Ibn Ḥanbal, así como los *Aḥkām al-Qur'ān* de Ibrāhīm b. Sa'īd al-Baṣrī al-Mālikī. De regreso a al-Àndalus destacó por sus prácticas piadosas y por su dedicación al *ŷihād*, siendo descrito como hombre valiente y esforzado jinete. Al-Ḥakam II lo nombró cadí de su ciudad natal, Calatayud, pero él pidió ser dispensado de tal cargo. Era alfaquí muy devoto que se abstenía de todo lo ilícito; por todas estas cualidades se le comparó con Sufyān al-Ṯawrī. Censuró a ciertos hombres del sultán que había en su región natal algo que habían hecho (*wa-ankara 'alà ba'ḍ aṣḥāb al-sulṭān fī nāḥiyati-hi šay'an*): fue calumniado por ello y se le obligó a trasladarse en Córdoba, donde permaneció desde el año 375/985 al 376/986 y donde enseñó entre otras obras el *Kitāb ma'ānī l-Qur'ān* de al-Zaŷŷāŷ (17).

4) Aḥmad b. 'Awn Allāh, Abū Ŷa'far (m. 378/988). Parece que fue su maestro más importante, con el que por otro lado estableció relaciones de parentesco, ya que casó con una sobrina suya (hija de un hermano). Ibn 'Awn Allāh estudió en Córdoba con tradicionistas de la talla de Qāsim b.

---

(13) V. Fórneas, J. Mª, "Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī", *Homenaje al Prof D. Cabanelas Rodríguez* (2 vols., Granada 1987), I, 315-44.

(14) V. Marín, M., "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)" *EOBA III*, pp. 257-306 para los maestros de los maestros de al-Ṭalamankī.

(15) V. IF, nº 883; H, nº 728; Pons, *Ensayo*, nº 55; Ávila, *Sociedad*, nº 4; Fórneas, J. Mª, *Elencos biobibliográficos arábigoandaluces. Estudio especial de la "Fahrasa" de Ibn 'Aṭiyya al-Garnāṭī (481-541/1088-1147)* (Extracto de Tesis Doctoral, Madrid 1971), p. 14.

(16) V. IF, nº 740; H, nº 529; Ávila, *Sociedad*, nº 62. V. sobre esta familia Vizcaíno, J.M., "Los al-Bāŷī al-Lajmī de Sevilla", *E.O.B.A. V* (ed. M. Marín y J. Zanón, en prensa).

(17) V. IF, nº 751; H, nº 536; TM, VII, 24-7; Ávila, *Sociedad*, nº 74. V. también al-Rušātī e Ibn al-Jarrāṭ, *Al-Andalus en el "Kitāb iqtibās al-anwār" y en el "Ijtiṣār iqtibās al-anwār"* (ed. E. Molina - J. Bosch Vilà, Madrid 1990), pp. 34, 184.

Aṣbag e Ibn Dulaym. Durante su *riḥla* visitó La Meca, Trípoli de Oriente, Damasco y Miṣr, estudiando entre otros con el gramático y místico Abū Sa'īd b. al-A'rābī (m. 341/953) que había sido a su vez discípulo de al-Ŷunayd (m. 298/910) (18). Se le describe como hombre enérgico en la defensa de la *sunna* y en la condena de los innovadores (*kāna ... ṣāriman fī l-sunna mutašaddidan 'alà ahl al-bida'*) (19). En la biografía de Muḥammad b. Mawhab al-Tuŷībī al-Qabrī, nos informa el cadí 'Iyāḍ que Ibn 'Awn Allāh "era el jeque de los tradicionistas, estando al frente de un grupo de sus discípulos" (*kāna šayj al-muḥaddiṯīn fī ṭā'ifa min aṣḥābihi*), entre ellos Abū 'Umar al-Ṭalamankī. También nos informa que hubo disputas entre Ibn Mawhab e Ibn 'Awn Allāh en lo relativo a la cuestión de las *karāmāt al-awliyā'* (milagros de los santos): Ibn Mawhab, siguiendo la doctrina de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, se oponía al exceso al respecto, mientras que Ibn 'Awn Allāh, al-Ṭalamankī y los otros las declaraban lícitas (20). Otro punto de discusión era la cuestión de la *nubuwwa* de las mujeres: Ibn Mawhab, junto con al-Aṣīlī e Ibn Ḏakwān, afirmaba que María se contaba entre los profetas mientras que una *ŷamā'a* de alfaquíes y tradicionistas lo negaba. La polémica al respecto se hizo especialmente virulenta tras la muerte de Ibn 'Awn Allāh (21).

5) Aḥmad b. Ḥāmid b. 'Ubaydūn, Abū Ŷa'far o Abū 'Amr, conocido por Ibn Samaŷūn, de la Rusāfa de Córdoba. Estudió en Oriente con Ibn Ŷahḍam e Ibn Galbūn. Al-Ṭalamankī lo mencionó entre sus maestros (*aṣḥāb*), calificándolo de *ṣāliḥ*. Entre sus discípulos se cuenta el cadí Yūnus b. 'Abd Allāh Ibn al-Ṣaffār(22).

6) Aḥmad b. 'Īsà b. Sulaymān b. 'Abd al-Wāḥid b. Muḥannà al-Ašŷa'ī, Abū l-Qāsim, Ibn Abī Hilāl (m. h. 400/1009). Durante su *riḥla* estudió con Abū Isḥāq al-Tammār (23).

7) 'Alī b. Muḥammad b. Bišr al-Anṭākī al-Muqri', Abū l-Ḥasan (m. 377/987). Este experto en las siete lecturas coránicas llegó a al-Andalus en el año 352/963. Tenía además grandes conocimientos de lengua árabe y de cálculo. Por lo que se refiere al derecho, seguía la escuela šāfi'í. Al-Ṭalamankī estudió con él las *qirā'āt* (24).

8) Ḥusayn b. Muḥammad b. Nābil, Abū Bakr (m. 372/982). Cordobés, estudió con Aslam b. 'Abd al-'Azīz, Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba, Aḥmad b. Jālid, Ibn Ayman y Qāsim b. Aṣbag. Durante su *riḥla* tuvo ocasión de estudiar con maestros de La Meca, Alejandría y Miṣr. Se

---

(18) Sobre la influencia de este ulema entre los andalusíes v. Marín, M., "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)", *EOBA III* (Granada 1990), pp. 257-306 especialmente p. 261.

(19) V. IF, nº 181; IB, nº 452; D, nº 452 y 1566; Ávila, *Sociedad*, nº 233.

(20) V. el estudio de Ibn Ḥamādī citado en la nota 1, especialmente pp. 364-8.

(21) TM, VII, 190; Fierro, *Heterodoxia*, pp. 168-9.

(22) V. IB(C), nº 57.

(23) IB(C), nº 30; Ávila, nº 249. No he logrado identificar a ese "Abū Isḥāq al-Tammār" que también fue maestro de al-Ṭalamankī.

(24) V. IF, nº 932; D, nº 1195; Ávila, *Sociedad*, nº 371.

le recuerda sobre todo como experto en la redacción de contratos y por su conocimiento del *ra'y*. Destacó también como poeta y filólogo (25).

9) Jalaf. Ibn al-Abbār, que es el único biógrafo que menciona a este personaje, no conoce ni su *nasab* ni su lugar de origen. Su fuente parece ser el propio al-Ṭalamankī (probablemente a través de su *Fahrasa*, v. más adelante apartado 1.7.), ya que la única información de que dispone es que llegó a Córdoba, donde enseñó el *Kitāb al-sunna* de al-Bāzarnī en el *maŷlis* de Ibn 'Awn Allāh, y que al-Ṭalamankī afirmó: "Copié ese libro tomándolo de él y no sé cuál era su *nasab* (lit.: no sé de quién era hijo)" (26).

10) Jalaf b. 'Alī b. Nāṣir al-Balawī al-Sabtī al-Zāhid (m. 400/1009). Es caracterizado como asceta (*zāhid mutabattil*) giróvago (*sā'iḥ fī l-arḍ lā ya'wī ilà waṭan*). Llegó a al-Andalus desde Ceuta y en Córdoba se estableció en la mezquita de Mut'a donde se dedicaba a prácticas devotas. Allí iban a escucharle las gentes devotas y los ascetas (*al-ṣulaḥā' wa-l-zuhhād*). Murió en Elvira al comienzo de la *fitna* (27).

11) Jalaf b. Muḥammad al-Jawlānī al-Mukattib, Abū l-Qāsim (m. 374/984). Cordobés, estudió con Aslam b. 'Abd al-'Azīz, Ibn Ayman, Ibn Abī Zayd, Muḥammad b. Miswar, Muḥammad b. Aḥmad al-Išbīlī al-Zāhid, Aḥmad b. al-Šāma, Qāsim b. Aṣbag, Aḥmad b. Ziyād y otros. Estudió en La Meca con Abū Sa'īd b. al-A'rābī y en Qayrawān con Ibn al-Labbād (28).

12) Maslama b. Muḥammad b. Maslama b. Muḥammad b. Sa'īd b. Butrī al-Iyādī, Abū Muḥammad (m. 391/1000). Fue asceta, piadoso y dedicado al *ŷihād*. Entre sus maestros andalusíes se cuentan Wahb b. Masarra, Ibn 'Awn Allāh, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī al-Bāŷī e Ibn Mufarriŷ. Durante su *riḥla* estudió en La Meca con al-Āŷurrī. Enseñó la *Mudawwana* de Saḥnūn y la *Mustajraŷa* de al-'Utbī. Entre sus discípulos se cuenta Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr (29).

13) Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyà b. Mufarriŷ al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh (m. 380/990), importante transmisor de obras de ascetismo y mística (por ejemplo, de al-Muḥāsibī), historia y hadiz (30).

14) Muḥammad b. Ḥasan b. 'Abd Allāh al-Zubaydī, Abū Bakr (m. 379/989). Se trata del conocido gramático e historiador. Fue uno de los que compusieron una refutación de las doctrinas de Ibn Masarra (31).

15) Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Nu'mān al-Muqri', Abū 'Abd Allāh (m. 368/978). De Qayrawān, era un experto en

---

(25) V. IF, nº 353; Ávila, *Sociedad*, nº 480.

(26) IA(C), nº 790.

(27) V. IB, nº 400; Ávila, *Sociedad*, nº 556.

(28) V. IF, nº 413; Ávila, *Sociedad*, nº 570.

(29) V. IF, nº 1422; H, nº 802; TM, VII, 14; Ávila, *Sociedad*, nº 606.

(30) V. Ávila, *Sociedad*, nº 705; Hermosilla, Mª J., "Una versión inédita del *Kitāb bad' al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* en el ms. LXIII de la Junta", *Al-Qantara* VI (1985), pp. 43-77, donde se recoge una biografía de Ibn Mufarriŷ (pp. 63-67). En Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 167 se recoge una transmisión suya a través de al-Ṭalamankī.

(31) V. Pons, *Ensayo*, nº 50; Ávila, *Sociedad*, nº 726; Fierro, *Heterodoxia*, p. 113, nota 60 y p. 139, nota 52.

el Corán y en sus lecturas, habiéndose formado con maestros egipcios. Llegó a al-Andalus después del 360/970. Al-Ṭalamankī estudió con él las *qirā'āt* (32).

16) Muḥammad b. Jalīfa b. 'Abd al-Ŷabbār b. Jalīfa al-Balawī al-Mu'addib, Abū 'Abd Allāh (m. 392/1001). Cordobés, estudió en La Meca con al-Āŷurrī, si bien su transmisión no era muy de fiar, ya que a veces lo confundía con Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Barŷillānī. De vuelta a al-Andalus, se dedicó a la enseñanza del Corán (33).

17) Muḥammad b. Yabqà b. Muḥammad b. Zarb, Abū Bakr (m. 381/991). Fue cadí de Córdoba. Había estudiado con Qāsim b. Aṣbag e Ibn Abī Dulaym. No se dedicó al *ḥadīṯ* sino al *ra'y*; era experto en *masā'il* de acuerdo con la doctrina de Mālik y sus discípulos, así como en lengua árabe y cálculo. Fue autor de una refutación contra Ibn Masarra y sabemos de su participación en la persecución contra los masarríes, en el proceso contra 'Abd al-Malik b. Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī (acusado de conspirar contra Hišām II) y tal vez en la quema de los libros de la biblioteca de al-Ḥakam II considerados heterodoxos (34).

18) 'Umar b. Muḥammad b. 'Umar al-Ŷuhanī al-Mukattib, Abū Ḥafṣ (m. 409/1018), de Almería. Transmitió el *Kitāb al-arba'īn ḥadīṯan* de al-Āŷurrī, enseñándoselo entre otros a al-Ṭalamankī. Era persona devota y piadosa en la rābiṭa de Almería (35).

19) Yaḥyà b. 'Abd Allāh al-Layṯī, Abū 'Īsà (m. 367/977) (36). Fue cadí en diversas ciudades y destacó en la transmisión de obras jurídicas, entre ellas naturalmente la *riwāya* de su antepasado Yaḥyà b. Yaḥyà del *Muwaṭṭa'*. Compuso un *Kitāb ijtiṣār sīrat rasūl Allāh*. Entre sus discípulos, destaca el cadí Yūnus b. 'Abd Allāh, contemporáneo de al-Ṭalamankī y uno de los numerosos ulemas que murieron en el año 429/1038.

20) Zakariyyā' b. Jālid b. Zakariyyā' b. Simāk al-Ḏinnī, Abū Yaḥyà (m. 404/1013). Originario de Guadix, tras estudiar con Qāsim b. Aṣbag y Sa'īd b. Faḥlūn, se estableció en Almería (37).

También se menciona entre los maestros de al-Ṭalamankī a un Ibn Ŷandal y un Ibn al-Balkārišī a quienes no he podido identificar (38).

---

(32) V. IF, nº 1400; Ávila, *Sociedad*, nº 734.

(33) V. IF, nº 1385; Ávila, *Sociedad*, nº 760.

(34) V. IF, nº 1361; H, nº 170; TM, VII, 114-8; Ávila, *Sociedad*, nº 834; Fierro, *Heterodoxia*, pp. 138-9, 140, 156, 162, 166.

(35) IB(C), nº 851; Ávila, nº 1037. Al-Ṭalamankī es fuente de IB para la fecha de muerte de este personaje, quien tal vez tuviese contactos con el núcleo masarrí de Pechina, cuyo jefe era Ismā'īl b. 'Abd Allāh al-Ru'aynī: v. al respecto Fierro, *Heterodoxia*, pp. 166-8.

(36) V. Ávila, *Sociedad*, nº 1072 y Marín, M., "Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī 'Īsà", *Al-Qanṭara* VI (1985), pp. 291-320, esp. pp. 312-315.

(37) V. IB, nº 430; D, nº 745; Ávila, *Sociedad*, nº 1131.

(38) El último no puede tratarse del Ibn Buklāriš autor de *al-Kitāb al-musta'īnī*: v. al respecto Labarta, A., "El prólogo de *al-Kitāb al-musta'īnī* (texto árabe y traducción anotada)", *Estudios sobre Historia de la Ciencia Arabe* (ed. J. Vernet,

Con una serie de personajes contemporáneos suyos, al-Ṭalamankī tuvo una relación que era de maestro/compañero. Es el caso de 'Abd al-Malik b. Asad b. 'Abd al-Malik al-Lajmī, Abū Marwān. Originario de Sidonia (donde nació en 330/941), se estableció en Córdoba. Discípulo de Ibn 'Awn Allāh, se dedicaba a *'aqd al-šurūṭ* en la mezquita al-Zaytūna de Córdoba. Al-Ṭalamankī, quien lo llama *ṣāḥib*, lo mencionó en una de sus obras y transmitió de él un *ḥadīṯ* (39). En el caso de Abū Bakr b. Muzayn(40), sabemos que Ḥakam b. Muḥammad al-Ŷudāmī (m.447/1055) (41) estudió con él y al-Ṭalamankī al mismo tiempo.

Los maestros andalusíes de al-Ṭalamankī se dedicaron principalmente al *ḥadīṯ* (nºs 3,4,9,12,13,16,19), siguiendo en orden de importancia el *fiqh* mālikí (nºs 8,12,17,20). Al-Ṭalamankī aprende las lecturas coránicas con dos maestros orientales establecidos en al-Andalus (nºs 7,15). Uno de sus maestros (nº1) es recordado como autor de una *Fahrasa*, género que empezaba a desarrollarse en al-Andalus (42) y que tan importante desarrollo tendría posteriormente, gracias también a la contribución de al-Ṭalamankī. Otros rasgos a destacar de los maestros de nuestro personaje son el ascetismo (nºs 3,11,12,13,18, estos dos últimos próximos a la mística) y su dedicación al *ŷihād* (nºs 3,12,19) (43), que caracterizarán asimismo a al-Ṭalamankī, de la misma manera que la lucha contra las innovaciones o *bida'* (nºs 4, 14, 17), aunque por otro lado al-Ṭalamankī siguió en lo relativo a las *karāmāt* y la *nubuwwa* de las mujeres doctrinas que no eran objeto de aceptación unánime dentro de la comunidad musulmana. Dos de sus maestros (nºs 14,17) escribieron refutaciones contra el místico cordobés Ibn Masarra, "género" que será cultivado por nuestro personaje.

1.3. Al-Ṭalamankī hizo la *riḥla* a Oriente y la peregrinación en unas fechas que hay que situar entre 375/985 y 381/991 (en este último año fallece su maestro al-Ŷawharī: v.nº2). La formación que recibió fuera de al-Andalus se centró fundamentalmente en el estudio de las lecturas coránicas y en la tradición profética.

Barcelona 1981, pp. 183-317), donde se le sitúa cronológicamente entre la segunda mitad del s. XI y la primera del XII (p. 184), por lo que no pudo ser maestro de al-Ṭalamankī. Este Ibn Buklāriš era judío. No hay una interpretación definitiva del término "B.klār.š" (ibid., p. 184). He tenido también en cuenta la posibilidad de que se tratase de Ibn Baškulārī (v. IB, nº 610), pero este personaje muere en fecha demasiado tardía (año 461/1068) para haber sido maestro de al-Ṭalamankī y además no se menciona en su biografía que lo fuera.

(39) IB(C), nº 763.

(40) IA(C), nº 580.

(41) V. Ávila, *Sociedad*, nº 426.

(42) V. el estudio de Fórneas citado en la nota 15.

(43) V. Urvoy, D., "Sur l'évolution de la notion de gihād dans l'Espagne musulmane", *Mélanges de la Casa de Velázquez* IX (1973), pp. 335-371.

Entre los lugares que visitó se cuenta Egipto, ya bajo el dominio de la dinastía fāṭimí. Allí estudió (44) con:

1) 'Abd al-Mun'im b. 'Ubayd Allāh b. Galbūn, Abū l-Ṭayyib (m. 389/998) (45), originario de Alepo pero establecido en El Cairo, donde lo encontró al-Ṭalamankī. Gran experto en lecturas coránicas y autor de varias composiciones al respecto (entre ellas el *Kitāb al-iršād fī l-sab'*), nuestro andalusí estudió con él las *qirā'āt*.

2) 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Ŷawharī, Abū l-Qāsim (m. 381/991) (46). Destacado alfaquí mālikí, compuso un *Musnad al-Muwaṭṭa'* y un *Ḥadīṯ Mālik mimmā laysa fī l-Muwaṭṭa'*. Nuestro andalusí estudió con él en El Cairo.

3) 'Abd al-Wahhāb b. 'Īsà b. 'Abd al-Raḥmān b. Māhān al-Fārisī al-Bagdādī, Abū l-'Alā' (m. 387/997) (47). Al-Ṭalamankī lo encontró en El Cairo. Tradicionista, transmitió el *Ṣaḥīḥ* de Muslim.

4) Aḥmad b. Muḥammad b. Ismā'īl Ibn al-Muhandis al-Bannā', Abū Bakr (m. 385/995) (48), tradicionista con el que al-Ṭalamankī estudió en El Cairo.

4 bis) Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb b. al-Ḥusayn b. Yūsuf b. Ya'qūb b. Ismā'īl b. Ḥammād b. Zayd al-Baṣrī, Abū 'Alī. Establecido en Egipto, compuso una obra de refutación de al-Šāfi'ī(49).

5) Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad, Abū Bakr, conocido por Ibn al-Udfuwī (m. 388/998) (50). Experto en lecturas coránicas, compuso un *tafsīr al-Qur'ān*. Al-Ṭalamankī lo encontró en El Cairo. Según Ibn al-Ŷazarī, al-Ṭalamankī *lam yaqra' 'alà al-Udfuwī bal samī'a min-hu l-ḥurūf*, es decir, no llevó a cabo ante su maestro la recitación completa del Corán, sino que aprendió aquellas palabras del Corán que tienen lectura múltiple (51).

6) Muḥammad b. Yaḥyà b. 'Ammār al-Dimyāṭī, Abū Bakr (m. 384/994) (52), *ṣāḥib* de Abū Bakr b. al-Mundir (53) (Damieta), de quien escuchó algunos de los libros de Ibn al-Mundir, alfaquí šāfi'í, entre ellos el *Kitāb al-išrāf* (obra de *ijtilāf*).

---

(44) Para la identificación de los personajes que vienen a continuación he consultado SD, TH, Ibn al-Ŷazarī, *Mīzān*.

(45) V. Ibn al-Ŷazarī, *Gāya*, nº 1967; IJ, pp. 25-7.

(46) SD, XVI,435-6; DM, I, 470-1; *Šaḏarāt*, III, 101; Majlūf, pp. 93-4.

(47) SD, XVI, 535-6; *'Ibar*, III, 39-40; *Šaḏarāt*, III, 128-9.

(48) SD, XVI, 462; *'Ibar*, III, 27-8; *Šaḏarāt*, III, 113.

(49) TM, VI, 181-2.

(50) Ibn al-Ŷazarī, *Gāya*, nº 3240; IJ, pp. 74, 302.

(51) V. al respecto EI 2, s.v. *ḥarf* (H.Fleisch).

(52) SD, XVI, 504.

(53) Se trata del alfaquí šāfi'í, tradicionista y experto en el Corán Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Mundir al-Nīsābūrī (m. 318/930): v. GAS, I, 495-6.

7) Ṭāhir b. 'Abd al-Mun'im b. 'Ubayd Allāh b. Galbūn, Abū l-Ḥasan (m. 399/1008) (54). Hijo del nº 1, fue como él experto en lecturas coránicas y autor de varias obras entre las que destaca *al-Taḏkira fī l-qirā'āt al-ṯamān*.

8) 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Jalaf b. Sahl b. Abī Gālib al-Miṣrī al-Bazzāz, Abū l-Qāsim (m. 387/997) (55), tradicionista. Al-Ḏahabī recoge la siguiente transmisión de al-Ṭalamankī acerca de este maestro: "Oí decir a Ibn Abī Gālib: "Me he esforzado durante diez años en construir esta casa: en ella hay 48 mil piezas de mármol en las que me he gastado diez mil dinares. Kāfūr al-Iḫšīdī ha cogido de mí 87 mil dinares, pero vivo del comercio y he ganado por medio de la miel en cuatro días mil dinares". Ibn Abī Gālib era por lo tanto un rico mercader, cuyas cuantiosas ganancias no se veían demasiado afectadas por las sumas "prestadas" al gobernador de Egipto, Kāfūr (m. 357/968) (56).

9) 'Umar b. Muḥammad b. 'Irāk al-Ḥaḍramī al-Miṣrī, Abū Ḥafṣ (m. 388/998) (57), experto en la *qirā'a* de Warš e *imām* de la aljama de El Cairo.

En La Meca estudió con

10) 'Alī b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. Ŷahḍam al-Hamaḏānī, Abū l-Ḥasan (m. 414/1023) (58), *šayj al-ṣūfiyya* en La Meca. Compuso una obra titulada *Bahŷat al-asrār* (59) con relatos acerca de los ṣūfíes que se conserva en la biblioteca Ẓāhiriyya de Damasco. Los juicios acerca de esta obra no son muy positivos, pues parece que se dejó llevar por su fantasía (se le califica de no ser *ṯiqa* y de *kaḏḏāb*). En ella trataba la *miḥna* de Ibn Ḥanbal, contando maravillas e historias falsas. También compuso una refutación contra Ibn Abī Zayd en lo referente a la polémica sobre *karāmāt al-awliyā'* (60). Se le considera el que inventó la *ṣalāt al-ragā'ib* (61).

11) Muḥammad b. Muḥammad b. Ŷibrīl al-'Uŷayfī, Abū l-Ṭāhir (sin identificar).

---

(54) Ibn al-Ŷazarī, *Gāya*, nº 1475.

(55) SD, XVI, 522-3; *'Ibar*, III, 35; *Šaḏarāt*, III, 122; *Ḥusn*, I, 371.

(56) A.S. Ehrenkreutz (EI 2, s.v.) afirma: "Malgré les difficultés économiques et des dépenses publiques considérables, l'administration de Kāfūr sut éviter la pratique de l'extorsion fiscale...". El caso de Ibn Abī Gālib ilustra cuál era una de sus fuentes de ingresos.

(57) Ibn al-Ŷazarī, *Gāya*, nº 2431.

(58) V. su biografía en SD, XVII, 275-6; TH, III, 1057; *Mīzān*, III, 142-3; *Lisān*, IV, 238. En SD se pueden encontrar mencionadas más fuentes.

(59) Es mencionada en IJ, p. 295 bajo el título *Kitāb al-anwār wa-bahŷat al-asrār fī ajbār al-ṣāliḥīn* con una cadena de transmisión en la que no aparece al-Ṭalamankī.

(60) Es decir, Ibn Ŷahḍam era partidario de los milagros: v. Ibn Ḥamādī, "Karāmāt", p. 364.

(61) Esta oración se lleva a cabo en los meses de raŷab y ša'bān y se considera una innovación: v. al respecto al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* (ed. M. Talbi, Túnez 1956), pp. 121-2.

En Medina con

12) Yaḥyà b. al-Ḥusayn al-Muṭallabī, Abū l-Ḥasan (sin identificar).

En Qayrawān con

13) Aḥmad b. Daḥmūn/Raḥmūn, Abū Ŷa'far (sin identificar).

14) Ibn Abī Zayd, el famoso alfaquí mālikí autor de la *Risāla* (62). Para las refutaciones que se escribieron sobre puntos de su doctrina, entre otros por al-Ṭalamankī, v. el apartado 1.7., nº 12.

Otros maestros a los que no he podido identificar son Ibn Munŷib y Abū Isḥāq al-Tammār. Asimismo, se menciona como maestro suyo a al-Ḥusayn b. Ṣafwān b. Isḥāq b. Ibrāhīm al-Barḏa'ī, Abū 'Alī, tradicionista, discípulo de Abū Bakr b. Abī l-Dunyā y transmisor de sus obras. Pero teniendo en cuenta que falleció en Bagdad en el año 340/951 (63) (el mismo año en que nació al-Ṭalamankī), es imposible que fuera su maestro directo.

Los maestros no andalusíes de al-Ṭalamankī fueron decisivos en su formación dentro del campo de las lecturas coránicas (nºs 1,5,7,9), así como en el campo del *ḥadīṯ* (nºs 3,4,8). Si por un lado tuvo como maestro a un alfaquí mālikí de la talla de Ibn Abī Zayd, por otro lado también estudió la doctrina šāfi'í (nº 6) con la que ya había entrado en contacto en al-Andalus. El maestro más curioso es Ibn Ŷahḍam (nº 10), cuya influencia debió centrarse sobre todo en el terreno del misticismo.

1.4. Regresó al-Ṭalamankī a al-Andalus habiendo acumulado un gran saber. Esto es algo en lo que insisten los biógrafos, quienes especifican que su saber residía sobre todo en el Corán y el *ḥadīṯ*. Se estableció en Córdoba, donde se dedicó a enseñar a las gentes ordenándoles el bien y prohibiéndoles el mal (*wa-aqra'a l-nās bi-hā muḥtasiban* (64)). Les enseñó fundamentalmente el *ḥadīṯ*. Fue *imām* en la mezquita Mut'a. Debió de abandonar Córdoba hacia 403/1012, iniciando un deambular por los reinos de taifas que es característico de la época. Visitó las siguientes ciudades: Almería, Murcia, Zaragoza.

Sabemos que estuvo en Almería, pues allí encontró a Abū l-Qāsim b. Hilāl, de Almería, en el año 403/1012 y le preguntó sobre Zakariyyā' b. Jālid al-Ḍinnī (que había sido maestro de al-Ṭalamankī: v. 1.2., nº 18) y otros ulemas de Córdoba y de otras partes de al-Andalus (65). En ese año había tenido lugar la entrada de los beréberes en Córdoba con las

---

(62) TM, VI, 215-222; SD, XVII, 10-13; Idris, H.R., "Deux juristes kairouanais de l'époque zīrīde: Ibn Abī Zayd et al-Qābisī", *AIEO* XII (1954), pp. 121-98; EI 2, s.v. (H.R.Idris).

(63) SD, XV, 442; *'Ibar*, II, 253; *Šaḏarāt*, II, 356-7.

(64) Otra traducción podría ser "anticipando con ello la recompensa de Dios". Para esta traducción, v. Kister, M.J., "Sanctity joint and divided"(comunicación presentada en el 5th International Colloquium From Jahiliyya to Islam), p. 36.

(65) IA(A), nº 2540. La fuente es Ḥātim al-Ṭarābulusī.

matanzas que trajo consigo (66), por lo que no es de extrañar que al-Ṭalamankī inquiriera por los ulemas de Córdoba. Tal vez haya que deducir de este hecho que él había abandonado Córdoba con anterioridad a dicha entrada.

En Murcia coincidió al-Ṭalamankī con Ibn Sīda según una conocida anécdota contada por el propio al-Ṭalamankī y transmitida por su discípulo al-Waqqašī: "Entré en Murcia y las gentes me asediaban para que les explicase *al-garīb al-muṣannaf* [obra de Abū 'Ubayd al-Harawī]. Les dije: "Buscad a quien os lo lea y yo le seguiré por mi copia". Me trajeron a un hombre ciego, conocido por Ibn Sīda, quien leyó el libro ante mí del principio al fin. Quedé asombrado de su sabiduría, pues era ciego hijo de ciego". Se trataba, claro está, de Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad b. Sīda, autor del *Muḥkam* (67).

Su estancia en Zaragoza debió tener lugar entre los años 420/1029 (v. 1.5., nº 7) y 425/1034, fecha en la que se produjo el proceso que veremos en el apartado 2. En Zaragoza estudiaron con él los discípulos nºs 18, 26, 29, 31 y los Banū Fūrtiš. Debió ser en Zaragoza donde se encontró con al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Mubaššir al-Anṣārī, un discípulo de Abū 'Amr al-Ḍānī que fue almocrí en la mezquita aljama de Zaragoza durante cuarenta años y maestro de Abū 'Alī al-Ṣadafī (68). A Zaragoza deben referirse las fuentes cuando afirman que al-Ṭalamankī marchó a la frontera, donde las gentes pudieron sacar provecho de su saber.

Al final de su vida volvió a Talamanca a hacer vida de *ribāṭ* (*murābiṭ*) (69) y allí murió, como hemos dicho, en el año 428/1036 o 429/1037. Cuenta Ibn Baškuwāl (reproducido en SD) que Abū l-Qāsim Ismā'īl b. 'Īsà b. Muḥammad al-Ḥiŷārī (70) le contó tomándolo de su padre que al-Ṭalamankī le comunicó cómo había tenido un sueño en el que alguien le recitaba unos versos en los que se anunciaba su fallecimiento. El sueño se cumplió, pues murió en aquel mismo año.

Algunos de los contemporáneos más destacados de al-Ṭalamankī murieron como él en el año 429/1037, hecho éste señalado por los biógrafos de los personajes afectados (71).

1.5. Al-Ṭalamankī tuvo 56 discípulos, siendo uno de los maestros que más influencia ejercieron durante el s. V/XI (72). En el estudio

---

(66) V. al respecto Ávila, *Sociedad*, p. 39.

(67) La anécdota, recogida en IB, NT y otras obras, fue traducida por Cabanelas, *Ibn Sida*, p. 39.

(68) V. D, nº 645.

(69) Esta información la recoge el cadí 'Iyāḍ. Tal y como ya señaló Cabanelas, sobre esta ciudad fronteriza debe verse Torres Balbás, L., "Talamanca y la ruta del Jarama", *Boletín de la Real Academia de la Historia* CXLVI (1960), 235-66.

(70) V. su biografía en IA(C), nº 484, donde se hace referencia a su transmisión del sueño de al-Ṭalamankī premonitorio de su propia muerte.

(71) V. IA(C), nº 115; ha llamado la atención sobre esta coincidencia Ávila, *Sociedad*, pp. 39-40.

(72) V. el estudio de M. Marín en el t. VIII de la *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. Mª Jover Zamora (en prensa).

realizado por Urvoy sobre el mundo de los ulemas en al-Andalus durante los ss. V/XI-VII/XIII, al-Ṭalamankī aparece en efecto encabezando la relación de aquellos maestros cuya influencia directa alcanza hasta el año 500/1106.

Entre esos 56 discípulos se cuentan los siguientes:

1) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Īsà b. Walīd al-Naḥwī, Ibn al-Aslamī, Abū Muḥammad, de Madīnat al-Faraŷ; vivió también en Toledo. Era experto en gramática y lexicografía, así como en derecho (*fiqh*) y "verdades de la fe" (*i'tiqādāt*) (73). Ibn al-Abbār lo presenta como uno de los *aṣḥāb* de al-Ṭalamankī (74).

2) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā'īl [b. Muḥammad] b. Fūrtiš, Abū Muḥammad (m. 495/1101), cadí de Zaragoza. Fue discípulo de Abū l-Walīd al-Bāŷī; al-Ṭalamankī le concedió la *iŷāza*. Había nacido en 424/1032 (75), por lo que claramente no pudo estudiar directamente con nuestro personaje.

3) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sandūr b. Muntīl b. Marwān al-Tuŷībī, de Zaragoza (m. a. 500/1106) (76). Su relación de discípulo con al-Ṭalamankī debió ser también por *iŷāza*.

4) 'Abd Allāh b. Sahl b. Yūsuf al-Anṣārī al-Muqri', Abū Muḥammad (m. 480/1087), de Murcia. Estudió también con Abū 'Amr al-Dānī y Makkī b. Abī Ṭālib (77).

5) 'Abd Allāh b. Sa'īd b. Libāŷ al-Umawī al-Šantiŷiyālī al-Ṭawīl, Abū Muḥammad (m. 436/1044) (78). Estudió en Córdoba con nuestro personaje. En 391/1000 hizo la *riḥla*, estudiando en La Meca (donde residió varios años) con Ibn Ŷahḍam y con Abū Darr al-Harawī, así como con Abū Sa'īd al-Wā'iẓ, autor del *Kitāb šaraf al-Muṣṭafà* y con Yaḥyà b. Naŷāḥ, autor del *Kitāb subul al-jayrāt*. Es descrito como *zāhid mutabattil munqaṭi' ilà rabbi-hi munfarid bi-hi*. Hacía ayunos prolongados. Mientras estuvo en La Meca, cuando tenía que hacer sus necesidades salía fuera del territorio considerado *ḥaram*. Volvió a al-Andalus en el año 430/1038, enseñando el *Ṣaḥīḥ* de Muslim. Abandonó esta ciudad en 433/1041 con la intención de dirigirse hacia el *Garb* para hacer vida de *ribāṭ*. Regresó luego a

---

(73) Es difícil precisar el significado exacto de este término técnico en al-Andalus. En los estudios de D.B. Macdonald y L. Gardet en EI 1 y EI 2 respectivamente (s.v. *i'tiqād*) se señala que como término técnico designa la firme adhesión a la Palabra de Dios; se utiliza a veces como sinónimo de *'aqīda* (credo o profesión de fe), aunque parece estar más especializado para designar las prescripciones coránicas relativas a la fe. En ciertos casos puede designar las convicciones adquiridas racionalmente.

(74) IB, nº 574; IA(C), nº 1944.

(75) IB, nº 631; D, nº 894.

(76) IA(C), nº 1973.

(77) IB, nº 625.

(78) IB, nº 593.

Córdoba, donde murió siendo enterrado junto a la tumba de Aṣbag b. Mālik (79).

6) 'Abd al-Bāqī b. Muḥammad b. Sa'īd al-Ḥiŷārī, conocido por Ibn Burrāl (m. 502/1108), fue discípulo también de al-Mundir b. al-Mundir b. 'Alī al-Ḥiŷārī (80). Según noticia recogida por al-'Abbās b. Ibrāhīm (81), el famoso místico andalusí Abū l-'Abbās b. al-'Arīf (481/1088-536/1141) fue discípulo de este Ibn Burrāl, estableciendo a continuación la siguiente cadena de transmisón mística: Ibn Burrāl - al-Ṭalamankī - Ibn 'Awn Allāh - al-Ḥasan b. 'Abd Allāh al-Ŷurŷānī *jādim* de Abū Sa'īd b. al-A'rābī - Sālim b.'Abd Allāh al-Jurāsānī - al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ - Hišām b. Ḥassān - al-Ḥasan al-Baṣrī.

7) 'Abd al-Qawī b. Muḥammad al-'Abdarī, Abū Muḥammad, de Chinchilla (m.d.499/1105) (82).

8) Abū 'Abd Allāh b. al-Ṣaffār, de Zaragoza. Entiendo que era el *qāri'* de al-Ṭalamankī en su *maŷlis* en el año 420/1029 (83).

9) Abū Ayyūb al-Zāhid, de Córdoba, *imām* de la mezquita al-Kawwābīn de Córdoba (84).

10) Aḥmad b. Ibrāhīm b. Abī Zayd al-Lawātī, de Murcia (m. d. 423/1031). Fue también discípulo de Abū l-Walīd al-Bāŷī (85).

11) Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥarīš, Abū 'Umar (m.h. 400/1009). Transmitió de al-Anṭākī, Ibn 'Awn Allāh, Ibn Mufarriŷ e Ibn al-Nu'mān al-Muqri'. Se contaba entre los *aṣḥāb* de al-Ṭalamankī, quien le concedió la *iŷāza* (86).

12) 'Alī b. Aḥmad b. Sīda, Abū l-Ḥasan. Con al-Ṭalamankī estudió sobre todo *ḥadīṯ*, el *Muwaṭṭa'* y algunos tratados de al-Šīrāzī sobre dificultades del Corán (87).

13) 'Alī b. Jalaf b. Baṭṭāl al-Bakrī, Abū l-Ḥasan, conocido por Ibn al-Laḥḥām (m. 444/1052). Originario de Córdoba, tras la *fitna* emigró a

---

(79) Este dato es interesante, ya que este Aṣbag (m. 299/911 o 304/916) fue un importante asceta cordobés: v. mi edición, trad. y estudio de Muḥammad b. Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'* (Madrid 1988), p. 61.

(80) D, nº 1125.

(81) V. *al-I'lām bi-man ḥalla bi-Marrākuš*, vol. II (Rabat 1974), p. 19. V. también Deverdun, G., *Inscriptions arabes de Marrakech* (Rabat 1956), p. 17.

(82) IA(A), nº 2207; IZ, nº 60.

(83) IA(C), nº 2127.

(84) IA(C), nº 535.

(85) IA (C), nº 112; DT, I/1, nº 53.

(86) IA(C), nº 30. Ibn al-Abbār cita a Ḥātim al-Ṭarābulusī, quien dijo: "... Yo he visto las clases tomadas por Ibn Ḥarīš con Ibn 'Awn Allāh en el mes de ṣafar del año 378/988 junto con Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭalamankī y Muḥammad b. Bannūš". Adviértase que Ibn 'Awn Allāh murió en ese mismo año.

(87) V. H. Zayyāt, "Urŷūzat gamīs li-l-imām Ibn Sīda ṣāḥib al-Mujaṣṣaṣ fī l-luga", *Al-Mashriq* XXXVI (1938), pp. 181-91, especialmente p. 190, y cf. el estudio ya mencionado de Cabanelas, *Ibn Sīda*, pp. 38-9 y 42-5.

Valencia. Compuso un gran comentario del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, así como un *Kitāb fī l-zuhd wa-l-raqā'iq* (88).

14) 'Alī b. Sa'īd b. Ḥazm, Abū Muḥammad (m. 456/1064), el gran polígrafo del s. XI perteneciente a la escuela ẓāhirí. Sería interesante saber qué estudió exactamente con al-Ṭalamankī, además de las tradiciones citadas en el *Fiṣal* (89).

15) 'Alī b. 'Umar al-Zuhrī, Abū l-Qāsim, de Lorca, donde ejerció el cargo de cadí. Fue discípulo también de Abū 'Amr al-Dānī (90).

16) al-Ḥasan b. Muḥammad b. Hālis al-Azdī al-Muqri', Abū 'Alī, de Zaragoza. Estudió con el cadí Muḥammad b. Ismā'īl b. Muḥammad b. Fūrtiš (v. nº 25) el *Ta'rīj* de Ibn Abī Jayṭama; por su parte, él enseñó lecturas coránicas. Al-Ṭalamankī le dio la *iŷāza* en el mes de Ṣafar del año 404/1013. Fue uno de sus *aṣḥāb* más importantes. Veremos sin embargo que testimonió contra su maestro en el proceso incoado en Zaragoza por *jilāf al-sunna* (91), lo cual se podría interpretar en el sentido de que las ideas y doctrinas de al-Ṭalamankī habían sufrido una evolución.

17) Ḥātim b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī, Abū l-Qāsim (m. 469/1076). Cordobés, aunque originario de Trípoli en Siria. Hizo la *riḥla* en el año 402/1011, estudiando en Qayrawān con al-Qābisī y con Abū 'Imrān al-Fāsī. Es autor de una *Fahrasa*(92).

18) Hišām b. Aḥmad b. Jālid b. Hišām al-Kinānī al-Waqqašī, Abū l-Walīd (m.479/1086). Nació en Toledo en el año 408/1017, por lo que debió estudiar con al-Ṭalamankī antes de los diecinueve o veinte años. Fue un sabio polifacético, experto en diversas ramas del saber como gramática, lexicografía, poesía, *uṣūl al-i'tiqādāt*, *uṣūl al-fiqh*, contratos, partición de herencias, geometría .... Fue cadí en Talavera y Valencia (93). Parece que se le atribuyeron opiniones no muy ortodoxas, posiblemente relacionadas con su interés por la lógica y el *kalām* (94).

19) Ibrāhīm b. Mūsà Ibn al-Ŷayyāb, Abū Isḥāq (m.d. 448/1056), de Medinaceli. Estudió con al-Ṭalamankī en Zaragoza (95).

---

(88) TM, VIII, 160.

(89) V. Asín, *Abenházam*, I, 100 y v. apartado 1.8., c).

(90) IA(A), nº 2277.

(91) IA(C), nº 678; IJ, p. 34.

(92) IB, nº 351; Fórneas, *Elencos biobibliográficos...*, p. 16.

(93) Ṣā'id, *Ṭabaqāt al-umam* (trad. R. Blachère, París 1935), pp. 136-7; D, nº 1426; IB, nº 1323; SD, XIX, 134-6; Pons, *Ensayo*, nº 127; GAL, I, 479 y SI, 662; Menéndez Pidal, R., "Sobre aluacaxí y la elegía árabe de Valencia", *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza 1904), pp. 393-409.

(94) En IB se dice: "*wa-qad nusibat ilay-hi ašyā' Allāh a'lam bi-ḥaqīqati-hi wa-sā'ilu-hu 'an-hā wa-muŷāzī-hi bi-hā*"("se le atribuyeron cosas que sólo Dios sabe si son verdad, pues será El quien le preguntará y le recompensará por ellas"). El cadí 'Iyāḍ (*apud* SD) afirmó que fue sospechoso de mu'tazilismo y que compuso obras sobre *al-qadar* y el Corán y que las gentes se apartaron de él.

(95) IA(C), nº 350.

20) 'Īsà b. Muḥammad b. Baqī, de Madīnat al-Faraŷ (96).

21) Ismā'īl b. Yaḥyà b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh, Abū l-Qāsim, conocido por Ibn Fūrtiš (m.h. 500/1106), de Zaragoza y hermano del cadí Muḥammad b. Yaḥyà Ibn Fūrtiš (v. nº 27) y como él asceta. Estudió en La Meca con Abū Darr al-Harawī (97).

22) Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Jawlānī: según Ibn al-Ŷazarī transmitió de al-Ṭalamankī por *iŷāza* (98) .

23) Muḥammad b. 'Attāb b. Muḥsin, Abū 'Abd Allāh (m. 462/1069), cordobés de origen *mawlà*. Fue uno de los alfaquíes y muftíes más importantes de Córdoba, experto sobre todo en formularios notariales (*waṯā'iq*) (99).

24) Muḥammad b. 'Īsà al-Magāmī, Abū 'Abd Allāh (m. en Sevilla en 485/1092), de Toledo. Fue discípulo de Abū 'Amr al-Dānī y de Makkī b. Abī Ṭālib (100). La relación con al-Ṭalamankī es mencionada por Ibn al-Ŷazarī.

25) Muḥammad b. Ismā'īl b. Muḥammad b. Fūrtiš (m. 453/1061), Abū 'Abd Allāh, perteneciente a una ilustre familia de Zaragoza, donde él fue cadí. Estudió con Abū 'Imrān al-Fāsī entre otros maestros de Ifrīqiya (101). Entre sus discípulos se cuentan su hijo el también cadí Abū Muḥammad Muḥammad y Abū l-Walīd al-Bāŷī (102).

26) Muḥammad b. Jalaf b. Sa'īd b. Wahb, Abū 'Abd Allāh, conocido por Ibn al-Murābiṭ (m. 485/1092). Fue cadí en Almería, su ciudad natal. Estudió también con Abū 'Amr al-Dānī y compuso un *Šarḥ al-Bujārī*. Ibn Baškuwāl leyó una copia de la inscripción que se encontraba escrita en su tumba (103).

27) Muḥammad b. Yaḥyà b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh Ibn Fūrtiš, cadí de Zaragoza y hermano del nº 21 (104).

28) Muḥammad b. Yaḥyà b. Sa'īd al-'Abdarī, Abū 'Abd Allāh, conocido por Ibn Samā'a (m. 472/1079). Fue *jaṭīb* en Zaragoza, su ciudad natal. Fue enterrado el mismo día y en el mismo lugar que el hijo de Abū l-Walīd al-Bāŷī (105).

---

(96) IA(A), nº 2399. Es uno de los transmisores del sueño de al-Ṭalamankī relativo a su propia muerte.

(97) IA(C), nº 481; NT, II, 606, nº 232.

(98) No he podido identificarlo. Tal vez sea una confusión por Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Jawlānī, autor de una *Fahrasa*: v. Fórneas, *Elencos biobibliográficos...*, p. 16.

(99) IB, nº 1077; D, nº 241; TM, VIII, 131-4. Es citado muy frecuentemente por Ibn Sahl en sus *al-Aḥkām al-kubrà*.

(100) D, nº 216.

(101) V. Idris, H.R., "Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zīrīdes (Ie siècle): Abū Bakr b. 'Abd al-Raḥmān et Abū 'Imrān al-Fāsī", *AIEO* XIII (1955), p. 52.

(102) TM, VIII, 95; IA(C), nº 1058.

(103) IB, nº 1107; TM, VIII, 184.

(104) D, nº 313; NT, II, 606, nº 233.

(105) IB, nº 1088.

29) Ṭāhir al-Andalusī, Abū l-Ḥasan, de Málaga. Era uno de los *aṣḥāb* de al-Ṭalamankī *wa-mulāzimī-hi li-qirā'āt al-Qur'ān*. Tras la entrada de los beréberes en Córdoba en el año 403/1013 abandonó al-Andalus y se estableció en La Meca (106).

30) Ṭāhir b. Muḥammad b. Ṭāhir b. 'Abd al-Raḥmān al-Qurašī al-Zuhrī, de los descendientes de Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf, Ibn Nāhiḍ; establecido en Zaragoza (107).

31) 'Ubādil b. Muḥammad b. Yaḥyà b. 'Ubādil, Abū l-'Ayš, de Zaragoza, donde estudió con al-Ṭalamankī *al-Aḥkām* (108).

32) Yaḥyà b. Ibrāhīm b. al-Bayyāz, almocrí discípulo de Abū 'Amr al-Dānī y de Makkī b. Abī Ṭālib (m. 496/1102) (109). Su relación con al-Ṭalamankī es mencionada por Ibn al-Ŷazarī.

33) Yaḥyà b. Jalaf b. Yaḥyà b. Jalaf al-Umawī (m.d. 442/1050), de Huesca, establecido en Zaragoza. Fue *mušāwar* con el cadí Ibn Furtūn, pero no se dice que le consultara en el asunto de al-Ṭalamankī (110).

34) Yūsuf b. 'Abd al-Barr, Abū 'Umar (m. 463/1070), el famoso alfaquí mālikí cuya obra es representativa de la influencia ejercida por el šāfi'ísmo en la doctrina mālikí (111). En su orientación debieron ser determinantes, entre otras, las enseñanzas recibidas de al-Ṭalamankī con su énfasis en el *ḥadīṯ*.

35) Abū 'Umar b. al-Ḥarrār, *a quien no he podido identificar.*

Al pasar revista a los discípulos de al-Ṭalamankī, lo primero que llama la atención es la abundancia de la *iŷāza* (especie de certificado de estudios que solía implicar licencia para transmitir y enseñar lo aprendido) y que en algunos casos no pudo ir acompañada de trato directo (112). También cabe destacar la importancia que en las enseñanzas de al-Ṭalamankī parecen haber haber tenido las lecturas coránicas. Hay que señalar sin embargo que aquí puede haberse producido un cruce entre "Abū 'Umar" al-Ṭalamankī y "Abū 'Amr" al-Dānī, facilmente explicable por la similitud de la grafía de sus respectivas *kunyas*: tal vez los tres discípulos mencionados por Ibn al-Ŷazarī tan sólo (nºs 22, 24, 32) sean

---

(106) IA(C), nº 919; DT, IV, nº 291; NT, II, 512-3, nº 201.

(107) IA(C), nº 918. V. Molina, L. y Ávila, Mª L., "Sociedad y cultura en la Marca Superior" (*Historia de Aragón*, vol. III, Zaragoza 1985, pp. 83-108).

(108) IA(A), nº 2479. Leo *al-Aḥkām* y no *al-Iḥkām* porque creo que se está haciendo referencia a alguna obra de *Aḥkām al-Qur'ān*, disciplina en la que era experto al-Ṭalamankī. V. al respecto Felipe, E. de y Rodríguez, F., "La producción intelectual mālikí a través de *al-Dībāŷ al-muḏhab* de Ibn Farḥūn" (*EOBA I*, ed. M. Marín, Madrid 1987, pp. 419-528), pp. 473-4, nºs 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, obras todas ellas de autores anteriores a al-Ṭalamankī.

(109) D, nº 1458.

(110) IA(A), nº 2746. La fuente de Ibn al-Abbār es Ibn Gašilyān, que es el informador acerca de los participantes en el proceso de al-Ṭalamankī.

(111) D, nº 1442; IB(C), nº 1501; TM, VIII, 127; SD, XVIII, 153-63; Pons, nº 111; EI 2, s.v. (Ch. Pellat).

(112) Este fenómeno ya fue puesto de relieve por Urvoy, op. cit., p. 109.

en realidad discípulos de al-Dānī y no de al-Ṭalamankī. Entre los ulemas formados por al-Ṭalamankī encontramos ascetas y místicos, tradicionistas y alfaquíes. De cuatro se nos informa que se dedicaron a *i'tiqādāt (v. nota 73)* y *uṣūl al-fiqh* (nºs 1, 14, 18, 34) y de esos cuatro, tanto Ibn Ḥazm como al-Waqqašī fueron sospechosos de heterodoxia.

Cuatro miembros de la familia de los Banū Fūrtiš (nºs 1, 21, 25, 27) fueron discípulos de al-Ṭalamankī. La importancia de esta familia, en la que abundaron los cadíes ha sido puesta de relieve por L. Molina y Mª L. Ávila (113).

1.6. Al-Ṭalamankī es recordado como alfaquí y tradicionista, pero sobre todo como almocrí de gran prestigio (*kāna imām fī l-qirā'āt*). Ibn Baškuwāl precisa: "Era uno de los imames en la ciencia del Corán, sus lecturas, su *i'rāb*, sus *aḥkām*, la ciencia del abrogado y del abrogante, sus significados". Abū 'Amr al-Dānī, autor de una obra (perdida) sobre almocríes, lo ensalzó e Ibn al-Ŷazarī le atribuye haber sido el primero en introducir las *qirā'āt* en al-Andalus. Fue autor de varias obras de estudios coránicos (v. apartado 1.7., nºs 1, 6, 8).

Era asimismo entendido en la transmisión de la tradición profética, es decir, en el conocimiento de las biografías de los transmisores y su grado de veracidad (*ma'rifat al-riŷāl*). Como tradicionista, se le consideraba de confianza (114).

Era experto en los *sunan* o tradiciones, conocedor de los *uṣūl al-diyānāt* (teología no racionalista) y partidario de los milagros de los santos (*muẓhir li-l-karāmāt*). Sobresalió también en su búsqueda del saber no por mera erudición sino por deseo de comprender, pero manteniéndose siempre dentro de los límites de la ortodoxia *(ṭalab al-'ilm, al-ma'rifa wa-l-fahm\ 'alà hudà wa-sunna wa-istiqāma*). Era una "espada desnuda" (*qāmi'*) contra los innovadores (*ahl al-ahwā' wa-l-bida'*), los sometía, celoso de la *šarī'a* y sin hacer concesiones en lo que se refiere a la esencia de Dios (*šadīd fī ḏāt Allāh*). Esta descripción podría ser interpretada en el sentido de que al-Ṭalamankī, como los mu'tazilíes, afirmaba que Dios no tenía atributos distintos de su esencia (115). Si ello es así, estaría en contra de la

---

(113) "Sociedad y cultura", pp. 88-9.

(114) Sin embargo, en TH se recoge un *ḥadīṯ* transmitido por al-Ṭalamankī con el siguiente *isnād*: Muḥammad b. Yaḥyà b. Mufarriŷ - Muḥammad b. Ayyūb al-Ṣamūt - Aḥmad b. 'Amr al-Bazzār - Muḥammad b. al-Muṯannà - Mu'āḏ b. Hišām - su padre - Qatāda - al-Aswad b. Sarī' -el Profeta: "Se presentarán ante Dios el sordo, el tonto, el decrépito ...", explicando al-Ḏahabī que es *garīb munqaṭi'* (es decir, raro y con un *isnād* interrumpido). Se trata de una de las tradiciones que Ibn Ḥazm cita en su *Fiṣal* como enseñanza de al-Ṭalamankī: v. apartado 1.8. c).

(115) V. al respecto Watt, W.M., *Islamic philosophy and theology* (Edinburgo 1962), pp. 63-4: "The Muslims were accustomed to say that God had ninety-nine "beautiful names" ...Some theologians held that God had certain attributes (*ṣifāt*) corresponding to these names ...To the Mu'tazilites, however, this seemed to be introducing an element of multiplicity into the unity of the divine nature or essence (*nafs, dhāt*), and in insisting on "unity" they were asserting that these attributes had no sort of independent or hypostatic existence, but were merged in the unity of God's being".

doctrina de al-Aš'arī (m.324/935) quien sostenía que los atributos divinos, aun no teniendo significación corporal, eran reales si bien su naturaleza exacta es desconocida (116), postura próxima a la de Ibn Ḥanbal y los tradicionistas para quienes las expresiones antropomórficas del Corán debe ser aceptadas sin inquirir acerca de la manera precisa de su existencia (*bi-lā kayfa*) (117). Sin embargo, nada nos permite suponer que al-Ṭalamankī fuese mu'tazilí. Las fuentes insisten en su pertenencia al *maḏhab ahl al-sunna* (que nunca se aplicaría a un mu'tazilí) y nos dicen que se ocupó de *uṣūl al-diyānāt*, término que suele utilizarse para designar la teología dogmática o no racionalista por parte de los teólogos tradicionistas que buscan así distinguirla del *kalām* o teología racionalista (118). Teniendo en cuenta lo que sabemos acerca de su formación, su obra y sus transmisiones, al-Ṭalamankī aparece precisamente como un teólogo no racionalista con posturas similares a las de su contemporáneo oriental al-Bāqillānī (m. 403/1013), jurista mālikí y teólogo aš'arí.

Ibn al-Ḥaṣṣār al-Jawlānī (*apud* TM) dijo: "era uno de los piadosos excelentes que se mantenían en el camino recto y seguían la tradición" (*kāna min al-fuḍalā' al-ṣāliḥīn 'alà hudà wa-sunna*). En este sentido hay que recordar su actividad como polemista: fue autor de refutaciones de las doctrinas masarríes y de las opiniones de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī relativas a los milagros.

Hay que destacar también su actividad en el campo del ascetismo (119), estrechamente unido a su deseo por hacer vida de *ribāṭ* y a su asentamiento en la última etapa de su vida en zonas de frontera (Zaragoza, Talamanca). También hay que relacionarle con el desarrollo del misticismo en al-Andalus, pues hemos visto que aparece en una cadena mística que llega a Ibn al-'Arīf. Si por un lado refutó las doctrinas místicas de Ibn Masarra (v. apartado 1.7., nº 5) acusándole de haber pretendido arrogarse la profecía, por otro lado afirmó la posibilidad de la existencia de los milagros de los santos, oponiéndose a la doctrina más estricta de Ibn Abī Zayd y apoyando la postura de su maestro el místico Ibn Ŷahḍam y de al-Bāqillānī (120). Se mantuvo por tanto alejado de las doctrinas extremas de los masarríes, pero al mismo tiempo fue más allá del ascetismo ya asimilado por la ortodoxia de la época.

Al-Ṭalamankī se nos aparece pues como un ulema distinto del tipo tradicional de alfaquí mālikí de la época, ya que no se ocupó de la literatura

---

(116) V. EI 2, s.v. al-Ash'arī (W.M.Watt).

(117) Watt, *Islamic philosophy and theology*, p. 80.

(118) Los *mutakallimūn*, por el contrario, utilizan indistintamente ambos términos: v. al respecto Makdisi, G., "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious history", *Studia Islamica* XVII (1962), pp. 48 y 50-1. El título de una de las obras teológicas de al-Ash'arī es precisamente *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna* (trad. de W.C.Klein, New Haven 1940).

(119) Ya puesta de relieve por Urvoy, quien la vincula al proceso sufrido por al-Ṭalamankī: v. op.cit., pp. 147-51.

(120) V. Ibn Ḥamādī, "Karāmāt al-awliyā'".

de cuestiones jurídicas (*masā'il*), interesándose por el contrario por nuevas disciplinas: lecturas coránicas, *ḥadīṯ*, teología y misticismo.

1.7. Dicen los biógrafos de al-Ṭalamankī que compuso numerosas obras, todas ellas de gran utilidad y en las que mostraba su saber y que dejaban claro su capacidad de comprensión *(fahm)* (121). Seguía en ellas el *maḏhab ahl al-sunna*. Entre sus obras (122) se cuentan:

1) *K. al-bayān fī i'rāb al-Qur'ān.*

2) *K. al-dalīl ilà ma'rifat al-Ŷalīl* (en 100 *ŷuz'*); Ibn Jayr llama a esta obra *Kitāb al-dalīl ilà ṭā'at al-Ŷalīl fī mā tanṭawī 'alay-hi l-ŷawāniḥ wa-tubāširu-hu bi-l-'amal al-ŷawāriḥ/K. yawm wa-layla* (123) y la menciona dentro del apartado dedicado a las obras de ascetismo (*al-zuhd wa-l-raqā'iq wa-mā yattaṣilu bi-hā*). Para hacerse una idea del contenido de esta obra se debe consultar el *Kitāb 'amal al-yawm wa-l-layla* de Aḥmad b. Muḥammad al-Dīnawarī, conocido por Ibn al-Sinnī (m. 364/974) (124): se trata de una especie de manual para el creyente en el que se recogen tradiciones relativas a todos los actos realizados por el Profeta desde el momento de levantarse al de acostarse, con el objeto de que se intente imitarle dentro de lo posible.

3) *Faḍā'il Mālik wa-riŷāl al-Muwaṭṭa'*. Este tipo de obras abunda en el s. V/XI y son un intento por poner de relieve la adecuación del *Muwaṭṭa'* a las normas de la ciencia del *ḥadīṯ*. A la hora de componer esta obra pudo ser influido por la similar de su maestro al-Ŷawharī (v. apartado 1.3., nº 2).

4) *Fahrasa* (125). Abū 'Umar al-Ṭalamankī es citado en algunos diccionarios biográficos (es el caso de la *Ṣila* de Ibn Baškuwāl (126) y de al-Ḏahabī (127)) como transmisor de noticias referentes a ule-

---

(121) Creo que este término se utiliza con el mismo significado que *dirāya* como antónimo de *riwāya*: v. Fierro, Mª I., "Obras y transmisiones de *ḥadīṯ* (ss.V/XI-VII/XIII) en la *Takmila* de Ibn al-Abbār" (Valencia 1990), p. 222.

(122) IJ, I, 443-4, habla de *tawālīf*.

(123) V. *Fahrasa*, p. 288. En la biografía que el cadí 'Iyāḍ dedica a Sulaymān b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, se recoge que este ulema (m. 402/1011) compuso entre otras obras una titulada *Kitāb al-dalīl ilà ṭā'at al-Ŷalīl*, y que Abū 'Umar al-Ṭalamankī llamó de la misma manera uno de sus libros (*wa-bi-miṯli hāḏā l-ism summiya ayḍan Abū 'Umar al-Ṭalamankī kitāba-hu l-kabīr*): TM, VIII, 30. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī y al-Nasā'ī fueron autores de obras tituladas también *Yawm wa-layla*: v. Ibn al-Abbār, *al-Mu'ŷam fī aṣḥāb Abī 'Alī al-Ṣadafī* (ed. F. Codera, Madrid 1886, *BAH* IV), pp. 311 y 316.

(124) Editado por Sālim b. Aḥmad al-Salafī, Beirut 1988.

(125) Así llamada en IJ, pp.430-1. También se le llama *Barnāmaŷ* y parece que lo puso por escrito Ḥātim al-Ṭarābulusī: v. una cita en IA(A): 2611.

(126) V. De Felipe, H. y N. Torres, "Fuentes y método historiográfico en el *Kitāb al-ṣila* de Ibn Baškuwāl" (*EOBA III*, pp. 307-34), p. 333. Las ocasiones en que Ibn Baškuwāl utiliza como fuente a al-Ṭalamankī son: IB(C), nºs 30, 57, 763, 851.

(127) Es el caso de SD, XVI, 523 (citado en 1.3., nº 8); XVIII, 144-5 (anécdota referente a Ibn Sīda) y XV, 556-8. Esta última referencia la tomo de Castilla, J., "Las fuentes de al-Ḏahabī" (*EOBA III*, pp. 351-60), nº 14.

mas, algunos maestros suyos o contemporáneos. Posiblemente esta información proceda de su *Fahrasa*.

5) *K. al-radd 'alà Ibn Masarra/ Kitāb al-radd 'alā l-bāṭiniyya* (128). Precisa al-Ḏahabī en los *Siyar* que en esta obra decía que entre los bāṭiníes se cuentan gentes que se consagran al servicio de Dios sin conocimiento; pretenden que ven el Paraíso todas las noches, comen de sus frutos y las huríes vienen a visitarlos en sus casas; que esos bāṭiníes buscan refugio en el trono y ven a Dios sin intermediario y tienen trato con él. Al-Ḏahabī cita también esta obra de al-Ṭalamankī en la biografía que dedica al andalusí Wahb b. Masarra al-Ḥiŷārī (m. 346/957), al que confunde con el bāṭiní cordobés Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Masarra(129). La cita es la siguiente: "Dijo al-Ṭalamankī en su refutación de los bāṭiníes: 'Ibn Masarra se arrogó ser profeta y pretendió haber recibido una revelación, convenciéndose a sí mismo de que procedía de Dios' (*qāla al-Ṭalamankī fī raddi-hi 'alà l-bāṭiniyya: Ibn Masarra idda'à al-nubuwwa wa-za'ama anna-hu sami'a l-kalām fa-ṯabata fī nafsi-hi anna-hu min 'inda llāh*) (130).

6) *Rawḍat fī l-qirā'āt al-iḥdà 'ašra* (131).

7) *K. fī l-sunna* (en dos tomos). Había en este libro, según SD, cosas con las que nunca se podría coincidir con él como en el *bāb al-ŷanb li-llāh*, donde reproducía la aleya XXXIX, 57/56, que reza: "... antes de que el alma diga: "¡Qué desgracia la mía por haber sido negligente en el servicio de Dios, yo que estuve entre los burlones!" (*an taqūlu nafs ya ḥasratà 'alà mā farraṭṭu fī ŷanbi Allāh*). Interpreto que al-Ṭalamankī decía que ése era el error (*zalla*) de un sabio.

8) *Tafsīr al-Qur'ān* (100 ŷuz') (132).

9) *Risāla fī uṣūl al-diyānāt ilà ahl Ušbūna*.

10) y 11) *K. al-wuṣūl ilà ma'rifat al-uṣūl fī masā'il al-'uqūd fī l-sunna* ("Libro de la consecución del conocimiento de los fundamentos en las cuestiones de las creencias en la Tradición"), así como su *K. al-r. al-mujtaṣara fī maḏāhib ahl al-sunna wa-ḏikr mā daraŷa 'alay-hi l-ṣaḥāba wa-l-tābi'ūn wa-jiyār al-umma* ("Libro de la epístola resumida sobre las doctrinas de las gentes de la Tradición y mención de cómo procedían los Compañeros del Profeta, los Sucesores y los mejores de la comunidad"). Estas dos obras son citadas por Ibn Jayr en el apartado dedicado a los *kutub uṣūl al-dīn wa-uṣūl al-fiqh wa-faḍl al-'ilm wa-gayr ḏālika mimmā*

---

(128) V. Asín Palacios, *Abenmasarra*, p. 90, nota 2; Fierro, *Heterodoxia*, pp. 139, nota 52.

(129) Ya tuve ocasión de señalar esta confusión en un trabajo anterior, realizado conjuntamente con J. Zanón, "Andalusíes en dos obras de al-Ḏahabī: *Siyar a'lām al-nubalā'* y *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*", *EOBA I* (ed. M. Marín, Madrid 1988, pp.183-233), p. 187.

(130) SD, XV, 558.

(131) Citada por Ḥāŷyī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn* (ed. G. Flügel, 7 vols. en 4, Leipzig 1835-58), III, 510 y por Ibn al-Ŷazarī.

(132) Un fragmento de esta obra se conserva en el Vaticano: v. GAL, SI, 729.

yattaṣilu bi-hi (133). Nos gustaría poder precisar su contenido; por sus títulos parece claro que la doctrina de al-Ṭalamankī se remitía siempre al ejemplo del Profeta y las generaciones *salaf*.

12) El cadí 'Iyāḍ menciona a Abū 'Umar al-Ṭalamankī entre quienes escribieron refutaciones contra las doctrinas de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (134) relativas a las *karāmāt* y a la *nubuwwa* de las mujeres, citando el siguiente pasaje: "Dijo al-Ṭalamankī: "Estas (opiniones) de Abū Muhammad (b. Abī Zayd) fueron un desatino para el que sin embargo hubo sus razones, pues lo hizo necesario la pugna/antipatía que se había producido entre los ulemas. Tenemos la seguridad de que se retractó de esas opiniones. El no quería aparentemente más que fortificar la profecía, pero acabó ignorando los milagros o carismas al insistir en presentar sus puntos débiles. En cualquier caso, él es el más ilustre de los que reprobaron los milagros con una reprobación que implicaba su negación. Por lo que ha llegado hasta nosotros, los reprobó basándose para dicha censura en generaciones en las que había habido quienes hicieron uso de esos milagros como estratagemas para hacerse con el dinero de las gentes y que trataban de engañar a los ignorantes ..." (135). En el siglo V/XI hubo polémica acerca de cuáles eran las criaturas más excelentes, planteándose en especial la cuestión de la excelencia relativa de los santos y los profetas (136). Ibn Ḥazm acusó a los aš'aríes de afirmar que los milagros del Profeta no son prueba de la veracidad de su misión profética (137).

De las doce obras mencionadas hasta ahora, tres son de ciencias coránicas (nºs 1, 6 y 8); una versa sobre ascetismo (nº 2); una relacionada con el mālikismo (nº 3); cuatro parecen versar sobre teología (*uṣūl al-dīn*) (nº 7, 9, 10 y 11); dos son obras de refutación (nº 5 y 12) y un repertorio bibliográfico (nº 4).

Hay referencias a la existencia de otras obras.

E. Terés parece señalar una obra de al-Ṭalamankī manuscrita en la "Colección Gayangos" (138), pues al mencionar el ms. nº XVIII dice: *al-Durr al-nafīs*, sin nombre de autor: es una refundición de *Futūḥ al-Šām* ..., obra falsamente atribuida a al-Wāqidī, con otra obra de asunto análogo compuesta por Abū 'Umar al-Ṭalamankī...". No he podido consultar el ms.

---

(133) IJ, p. 259.

(134) TM, VI, 219-20 y v. Idris, "Deux juristes", pp. 146-9, 154, 159. Los otros autores de refutaciones de Ibn Abī Zayd mencionados por 'Iyāḍ son: Abū l-Ḥasan b. Ṯahdam al-Hamdānī, al-Bāqillānī y el andalusí Abū 'Abd al-Raḥmān b. Šaqq al-Layl.

(135) V. el artículo citado en la nota 1 de Ibn Ḥamādī, "Karāmāt al-awliyā'".

(136) Esta polémica se puede ver en Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 150, 169 y V, 2-11, 14-8; trad. Asín, *Abenházam*, V, 88, 138, 147-75, 182-4.

(137) V. *Fiṣal*, IV, 164, trad. Asín, *Abenházam*, V, 124.

(138) V. su trabajo "Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia: la Colección Gayangos", Discurso leído en el acto de su recepción pública (Madrid 1975), p. 39.

F. Codera, al reseñar el contenido e importancia del diccionario biográfico contenido en un ms. del Museo Jalduní de Túnez (139), indica que en el apartado dedicado a al-Ṭalamankī se encuentra la relación más completa de sus obras que él ha visto, pues consta de 19 títulos, mencionando a modo de ejemplo la titulada *Kitāb fī-hi risāla su'ila 'an-hā ba'ḍ man fī ṯagr Lārida*. Traduce Codera dicho título como "un libro, en el cual (hay) una *risala* acerca de la cual fue interrogado uno ó unos de los que estaban en la frontera de Lérida", pero creo que la traducción es "epístola solicitada por algunos de los que estaban en la frontera de Lérida". Posiblemente algunos musulmanes que hacían vida de *ribāṭ* en dicha frontera le escribieron solicitando su consejo o su saber. Recuérdese que la obra nº 9 es también una epístola dirigida en ese caso a las gentes de Lisboa.

1.8. Entre sus transmisiones se cuentan:

a) obras sobre el Corán como
- *K. al-waqf wa-l-ibtidā'* de Abū Bakr b. al-Anbārī, en la *riwāya* de Abū Sahl al-Bagdādī y en la de Ibn al-Šā'irī (140).

b) obras de historia como
- *K. sīrat rasūl Allāh* de Ibn Hišām (141);
- *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya wa-Tūnis* de Abū l-'Arab Muḥammad b. Aḥmad al-Tamīmī (m. 333/945). La edición realizada por M. Ben Cheneb (Argel 1914) se basa en un ms. argelino único que habría pertenecido a al-Ṭalamankī y que conserva sus anotaciones (142).

c) obras de *ḥadīṯ* y *fiqh* como
- *Kitāb al-išrāf 'alà maḏāhib ahl al-'ilm fī l-iŷtimā' wa-l-ijtilāf* de Abū Bakr al-Nīsābūrī (143);
- *K. al-'ayn* de Ibn Sanŷar (144);
- *K. fī-hi min ḥadīṯ al-'Abbās b. al-Walīd al-Qāḍī* (145);

---

(139) V. su artículo citado al final de la nota 2.

(140) IJ, p. 45.

(141) IJ, p. 235; *Gunya*, p. 125, así como Jarrar, M., *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: ein Beitrag zur Uberlieferungs und Redaktionsgeschichte* (Frankfurt 1989), pp. 264 y 291.

(142) V. la introducción a la traducción anotada (Argel 1920), p. VI, así como la nueva edición de 'Alī al-Šābbī y N. Ḥasan al-Yāfī (Túnez 1968), p.28 y p. 30, donde se señala que la obra conservada es en realidad un *Mujtaṣar* realizado por al-Ṭalamankī y que éste regaló su ejemplar a al-Jušanī (m. 371/981). Recuérdese (v. apartado 1.2.) que al-Ṭalamankī parece haberse ganado por esas fechas la vida en Córdoba como copista.

(143) Ibn 'Aṭiyya (m. 541/1147), *Fihris* (ed. M. Abū l-Aŷfān y M. al-Zāhī, Beirut 1400/1980), p. 102.

(144) IJ, p. 142.

(145) IJ, p. 176.

- *K. al-arba'īn* de al-Āŷurrī (146);
- *K. al-sunna* de al-Bāzarnī al-Kātib (147);
- *al-Muwaṭṭa'* de Mālik (148);
- *Musnad ḥadīṯ Mālik* de al-Ŷawharī (149);
- tradiciones enseñadas a Ibn Ḥazm y citadas por éste en su *Fiṣal* (150).

d) obras de *zuhd* como son
- *K. al-'arūs fī l-zuhd*, de Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. al-Faḍl al-Ahwāzī (151);
- *K. al-zuhd* de Abū Bakr b. Rizq (152);
- *al-Maw'iẓa* de Wahb b. Munabbih (153);
- *al-Risāla ilà Hārūn al-Rašīd* de Mālik;
- *al-Risāla ilà al-Layṯ b. Sa'd* de Mālik;
- *Ŷawāb li-risālat Mālik* de al-Layṯ (154).
- *Tawālīf* del asceta y místico Abū Sa'īd b. al-A'rābī, maestro de maestros suyos (155).

e) obras de gramática y *adab* como
- *al-Garīb al-muṣannaf* de Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Harawī (m. 224/839) (156);
- tratados sobre dificultades del Corán (*muškil al-Qur'ān*) de al-Šīrāzī (157);
- *K. al-ŷumal* de al-Zaŷŷāŷī (158);

---

(146) V. IB, nº 851 y 1.2., nº 16.

(147) V. IA(C), nº 790 y 1.2., nº 7.

(148) V. Cabanelas, *Ibn Sīda*, p. 44, citando la *uryūza* de Ibn Sīda editada y estudiada por Zayyāt, p. 190, así como el *Fihris* de Ibn 'Aṭiyya y la *Gunya* del cadí 'Iyāḍ (ed. M. Zuhayr Ŷarrār, Beirut 1402/1982).

(149) Ibn 'Aṭiyya, *Fihris*, p. 101.

(150) V. la edición de El Cairo 1347, IV, 10, 25,66, 106 y v. la traducción de Asín Palacios en *Abenházam*, IV, 173 (omite el pasaje), 179, 245 y V, 18 (omite el pasaje). V. la nota 114.

(151) IJ, p. 297.

(152) IJ, p. 276.

(153) IJ, p. 294.

(154) Para estas tres últimas, v. IJ, p. 298. Para la correspondencia entre al-Layṯ y Mālik v. Brunschvig, R., "Polémiques médiévales autour du rite de Mālik", *Al-Andalus* XV (1950), pp. 377-435.

(155) V. IJ, I, 438.

(156) Ya hemos visto que enseñó este libro en Murcia. V. Cabanelas, *Ibn Sīda*, pp. 113-4 con una descripción de la estructura y contenido de la obra. V. también 'Iyāḍ, *Gunya*, p. 9.

(157) V. Cabanelas, *Ibn Sīda*, p. 45, citando la *uryūza* de Ibn Sīda editada por Zayyāt, p. 190. No he seguido la traducción de Cabanelas ("tratados de metáforas").

(158) IJ, p. 308.

- *al-Nawādir* de Ibn Miqsam (159);
- *K. 'uqalā' al-maŷānīn* de Abū Bišr al-Dawlabī (160).

f) obras de diversos autores:
- *Tawālīf* de 'Abbās de Aṣbag, su maestro (161);
- *Tawālīf* de Muḥammad b. Aḥmad b. Mufarriŷ, su maestro (162);
- *Tawālīf* de Aḥmad b. 'Awn Allāh, su maestro (163);
- *Kutub Ibn al-Munḏir* (164);
- *al-Aḥkām*: v. apartado 1.5., nº 31.

1.9. Tenemos noticia de dos hijos suyos. Uno llamado Abū Bakr Muḥammad (165), cuya madre era la sobrina (hija del hermano) de Ibn 'Awn Allāh, con la que Abū 'Umar se casó durante su estancia en Córdoba. Este Muḥammad estudió con Ibn 'Awn Allāh, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Qāsim al-Qala'ī (v. apartado 1.2., nº 3) y otros. Ibn Mufarriŷ (v. apartado 1.2., nº 13) le dio la *iŷāza*, así como Abū l-Ḥasan b. Muŷāhid b. Aṣbag al-Baŷŷānī y Abū Yaḥyà Zakariyyā' b. Jālid b. Ṣāḥib al-ṣalāt (v. apartado 1.2., nº 20), este último en el año 403/1012. Como se ve, compartió con su padre muchos de sus maestros. Estudió el Corán y el *ḥadīṯ*. Abū 'Abd Allāh b. al-Sallām le pidió que le diese la *iŷāza* de todo aquello que le había transmitido su padre y de las obras de éste y así lo hizo. Había nacido en 367/977 y murió antes del año 430/1038. Ibn al-Abbār leyó la fecha de su nacimiento escrita por Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Sam'ān al-Ṯagrī.

El otro hijo de al-Ṭalamankī se llamaba 'Abd Allāh (166), de quien nos dice Ibn Baškuwāl que transmitió mucho de su padre.

2. El proceso.

Debemos la información acerca del proceso a que fue sometido al-Ṭalamankī a Ibn al-Abbār (167), quien tomó la información de los *fawā'id* de Abū l-Ḥakam 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Malik b. Gašilyān (m. 541/1146) (168). Por *al-fawā'id* creo que hay que entender las

(159) IJ, p. 381.
(160) IJ, p. 409.
(161) V. 1.2., nº 1 e IJ, I, 443.
(162) V. 1.2., nº 11 e IJ, I, 442.
(163) V. 1.2., nº 4 e IJ, I, 442.
(164) V. 1.3., nº 6 e IB, nº 92.
(165) IA(C), nº 1075; *otros datos en* IA(C), nº 30.
(166) V. IB(C), nº 593.
(167) Ibn al-Abbār es citado a su vez en SD, XVII, 568-9.
(168) V. sobre este personaje D, nº 1031; IB, nº 750; Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, nº 215;

anotaciones hechas por Ibn Gašilyān a su propia *Fahrasa*. Posiblemente, al mencionar a al-Ṭalamankī, debió insertar una nota dando noticia del proceso al que fue sometido en Zaragoza con especificación de los nombres de los ulemas involucrados. Sabemos que Ibn Gašilyān había copiado el acta en la que se desestimaban las acusaciones contra al-Ṭalamankī, copia que fue consultada por Ibn al-Abbār (169). El método seguido por Ibn al-Abbār (170) es dar una entrada biográfica a cada uno de los ulemas mencionados por Ibn Gašilyān, de los que doy luego una relación.

2.1. Según la información de que disponemos, al-Ṭalamankī fue procesado (*umtuḥina*) por el exceso de su reprobación, es decir, por excederse en el número de las cosas que consideraba censurables y por la intensidad con que las reprobaba (*li-farṭ inkāri-hi; kāna za'ran fī inkār al-munkar*) y por *jilāf/mujālafat al-sunna*. Un grupo de sus enemigos se alzó contra él, testimoniando en su contra que era *ḥarūrī* y *yarà waḍ' al-sayf fī ṣāliḥī l-muslimīn/al-nās*.

Veamos cada una de estas acusaciones.

La acusación de *jilāf/mujālafat al-sunna* es una acusación genérica que apenas brinda información acerca de las cuestiones que estaban en juego. En efecto, viene a equivaler a la acusación de "innovador" (*mubtadi'*), pues es "innovador" todo aquel que va en contra de la tradición (*sunna*) (171). Hemos visto (apartado 1.6.) que al-Ṭalamankī es presentado por las fuentes como una "espada desnuda" contra los innovadores. La acusación de incurrir en "innovación" se puede formular desde todos los puntos de vista(172), en este caso por al-Ṭalamankī contra sus adversarios y por los adversarios contra al-Ṭalamankī. Las otras acusaciones nos ofrecen mayor información.

Se denomina *ḥarūrī* a quienes se reunieron en Ḥarūrā' (173) en el año 37/657 de entre aquellos partidarios de 'Alī que se habían negado a aceptar el arbitraje propuesto por Mu'āwiya en Ṣiffīn y cuyo "programa" consistía en proclamar que la *bay'a* o juramento de fidelidad debía hacerse a Dios y al precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*; también consideraban que el jefe de la comunidad debía ser elegido por una *šūrà* (o consejo consultivo) y ser el mejor musulmán. Asimismo, afirmaban que la participación en el asesinato de 'Uṯmān estaba justificada dado que el tercer califa había incurrido en innovaciones; también estaba justificado haber derramado la sangre de Ṭalḥa, al-Zubayr y sus partidarios el día de

---

IJ, p. 434; Pons, nº 167 y p.405. De Zaragoza, pero muerto en Córdoba, fue autor de una *Fahrasa*.

(169) V. 2.3., final.

(170) V.el estudio de Ávila, Mª L., "El método historiográfico de Ibn al-Abbār", *EOBA.I*, pp. 555-83.

(171) V. Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi' bayān al-'ilm* (2 vols. en 1, Beirut 1398/1978), II, 195.

(172) V. mi edición, trad. y estudio del *Kitāb al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ (Madrid 1988), pp. 92-119.

(173) V. EI 2, s.v. (L. Veccia Vaglieri).

la batalla del Camello, así como la sangre de los partidarios de Mu'āwiya por tratarse de rebeldes y de transgresores del Libro de Dios y de la *sunna* del Profeta. Puesto que dicha conducta estaba justificada, 'Alī no debería haber aceptado el arbitraje, sino que debería haber continuado la lucha hasta el final. Ante el argumento de que el propio Corán menciona la necesidad de recurrir a árbitros en algunos casos (IV, 39/35 y V, 1-3/1-2), ellos replicaban que todas aquellas cuestiones para las que existe una decisión (*ḥukm*) por parte de Dios no pueden ser sometidas a arbitraje y que Dios ha dejado muy claro cuál debe ser la conducta con los rebeldes en Corán XLIX, 9: "Si dos grupos de creyentes se combatiesen, ¡imponed la concordia entre ambos! Si uno de ellos persistiese en contra del otro, ¡combatid al que persiste hasta que se incline delante de la orden de Dios!" (174), así como en Corán VIII, 40/39: "¡Combatidlos hasta que no exista tentación y sea la religión toda de Dios!". Puesto que Mu'āwiya ni se había arrepentido ni vuelto a la obediencia de Dios, estaba claro que se le debían aplicar esos versos del Corán, entendidos como *ḥukm* de Dios con respecto a ellos. Y los hombres no pueden cambiar el juicio de Dios (*lā ḥukma illā li-llāh*) (175). En suma, los ḥarūríes se caracterizaron por su actitud rigorista en lo relativo al *imāmato*.

La segunda acusación formulada contra al-Ṭalamankī está en estrecha relación con la de ser *ḥarūrí*. Al decir que propugnaba que se debía dar muerte a los musulmanes "virtuosos" (*ṣāliḥūn*), tal vez lo que se quiere decir en realidad era que él propugnaba que se debía dar muerte a una serie de personas que para al-Ṭalamankī eran pecadores, pero que eran vistas por los demás y, en concreto, por sus acusadores como virtuosas. Lo que no queda claro es si la referencia es al pasado (es decir, 'Uṯmān, Ṭalḥa, Mu'āwiya, etc.) o también al presente (es decir, algunos de los reyes de taifas y/o alfaquíes, por ejemplo (176)). Otra posibilidad es que propugnase combatir a los malvados (innovadores o infieles) sin conceder importancia al hecho de que durante el combate se podía dar muerte a gente virtuosa.

En suma, se le vino a acusar de seguir las doctrinas de los primeros jāriŷíes en lo que a su rigorismo se refiere, consistente sobre todo en propugnar que se diese muerte a aquellos musulmanes que él consideraba habían incurrido en rebeldía contra Dios. Pero antes de analizar lo que de verdad pudo haber en estas acusaciones, veamos quiénes fueron los participantes en el proceso.

---

(174) Trad. J. Vernet (Madrid 1963).

(175) V. Hawting, G., "The significance of the slogan *lā ḥukm illā lillāh* and the references to the *ḥudūd* in the traditions about the *fitna* and the murder of 'Uthmān", *BSOAS* 41 (1978), pp. 452-63.

(176) Cf. apartado 2.2., nº 4, de dónde tal vez podría deducirse que había desautorizado a los poderosos de su época como *kuffār* (infieles) o como *mubtadi'ūn* (innovadores). De un contemporáneo suyo, el masarrí Ismā'īl al-Ru'aynī, se decía que "consideraba la tierra toda como tierra de infieles cuya sangre era, por tanto, lícito derramar": v. Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 151, trad. Asín, *Abenházam*, V, 93 y cf. Fierro, *Heterodoxia*, pp. 167-8.

2.2. Sabemos que los testigos contra al-Ṭalamankī fueron quince, contándose entre los alfaquíes y las gentes ilustres *(nubahā')* de Zaragoza. Estos testigos le acusaron ante el cadí de Zaragoza, Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Furtūn, Abū 'Abd Allāh (177), en el año 425/1033, diciendo que era *ḥarūrī, saffāk al-dimā'* (derramador de sangre) y que *waḍa'a l-sayf (fī) (178) ṣāliḥī l-muslimīna*. La forma más frecuente de hacer referencia a las acusaciones por ellos lanzadas es la de que testimoniaron contra al-Ṭalamankī acusándolo de *jilāf/mujālafat al-sunna*. Se nos han conservado los nombres de algunos de ellos.

1) al-Ḥasan b. Muḥammad b. Hālis al-Azdī al-Muqri', Abū 'Alī, de Zaragoza, de quien ya hemos hablado como discípulo de al-Ṭalamankī.

2) Ibrāhīm b. 'Īsà b. Muzāḥim al-Umawī, de Zaragoza. Actuó como muftí y testigo en el asunto de al-Ṭalamankī (179).

3) Ismā'īl b. Aḥmad b. al-Mu'allim al-Darrāŷ, de Zaragoza(180).

4) Muḥammad b. Rāfi' b. Girbīb al-Umawī, de Zaragoza. Su acusación fue también de *jilāf al-sunna*, motivada porque al-Ṭalamankī se había mostrado inflexible con la gente de su época y de otras épocas y porque les había aplicado un nombre (181) (*¿kuffār?, ¿mubtadi'ūn?*) que les movió a perseguirle (*wa-ḏālika li-tašaddudi-hi 'alà ahl 'aṣri-hi wa-gayri-him wa-iṭlāqi-hi 'alay-him mā ḥaraka-hum li-muṭālabati-hi*) (182).

5) Rāfi' b. Naṣr b. Girbīb, sobrino (hijo de un hermano) del anterior. Si Ibn al-Abbār le dedicó una biografía independiente, no se ha conservado (183). Aparece mencionado en las biografías de otros de los acusadores (184), ya que éstos se reunieron en su casa y allí escribieron el documento en el que consignaron sus testimonios.

6) Sawwār b. Muḥammad b. Sawwār, de Zaragoza (185).

7) Yaḥyà b. Muḥammad b. Hālis (hermano de al-Ḥasan) (186).

Poco es lo que podemos deducir del material biográfico acerca de los acusadores de al-Ṭalamankī. De los siete nombres que conocemos, tres (nºs 2, 4, 5) llevan la *nisba* "al-Umawī", tratándose con toda probabilidad de *mawlà*s de los omeyas.

---

(177) IA, nº 420; IA(C), nº 1071. Ibn al-Abbār especifica que no sabe que tenga *riwāya*: parece que se le recuerda tan sólo por su participación en el asunto de al-Ṭalamankī.

(178) En el texto *'alà* (IA, nº 420).

(179) IA(C), nº 345.

(180) IA(C), nº 472.

(181) Para esta traducción me baso en Dozy, R., *Supplement aux dictionnaires arabes* (Leiden 1881), s.v.

(182) IA, nº 421; IA(C), nº 1072.

(183) Su biografía está recogida en IB(C), nº 427, razón por la cual Ibn al-Abbār no debió considerar necesario repetirla en la *Takmila*.

(184) V. IA(C), nº 472; IA, nº 421; IA(C), nº 1072.

(185) IA(A), nº 2669.

(186) IA(A), nº 2748.

2.3. Los testimonios fueron presentados al cadí Ibn Furtūn, quien testificó ante sí mismo que los testigos debían ser rechazados (*ašhada 'alà nafsi-hi bi-isqāṭ al-šuhūd*), desestimó sus testimonios, "aunque eran quince de entre los alfaquíes y los *nubahā'* de Zaragoza", sometiendo a ese grupo, lleno de indignación por lo que le habían hecho a al-Ṭalamankī y exculpándolo de lo que le habían acusado y atribuido; certificó esto bajo su responsabilidad (*wa-asŷala bi-ḏālika 'alà nafsi-hī*) en el año 425/1034 (187).

La decisión del cadí estaba respaldada por los dictámenes emitidos por los alfaquíes *mušāwarūn* consultados, que declararon falsos los testimonios emitidos contra al-Ṭalamankī acusándolo de ser *mujālif al-sunna* y de *ḥarūrī 'alà jilāf al-sunna*. Estos alfaquíes fueron:

1) 'Abd Allāh b. Sa'īd b. 'Abd Allāh al-Lajmī, de Zaragoza(188).

2) 'Abd Allāh b. Ṯābit b. Sa'īd b. Ṯābit b. Qāsim b. Ṯābit b. Ḥazm, Abū Muḥammad, al-'Awfī, de Zaragoza. Transmitió el *Kitāb al-Dalā'il* de su antepasado Qāsim b. Ṯābit (189). El texto árabe dice: "*šāwara-hu l-qāḍī ... fīmā šuhida bi-hi 'alà ... al-Ṭalamankī min kawni-hi ḥarūriyyan 'alà jilāf al-sunna fī ŷamā'a ma'a-hu kāna huwa ra'sa-hum wa-ṣadra-hum wa-l-musammà fī-him awwal al-ŷamā'a*". No acabo de ver claro a quien se refiere la última parte. Ibn Ḥamādī la refiere a Ibn Ṯābit, es decir, Ibn Ṯābit habría estado al frente del grupo de los consultados, siendo su jefe y el primero de ellos; en otras palabras, habría sido el jefe de la *šūrà*, pero ¿por qué no llamarla así y utilizar en cambio *al-ŷamā'a*? La interpretación correcta en mi opinión es que la última parte se refiere a al-Ṭalamankī, por lo que hay que traducirla de la siguiente manera: "El cadí Ibn Furtūn consultó a Ṯābit en lo referente a la acusación que se había formulado contra al-Ṭalamankī de ser *ḥarūrī* contrariamente a la *sunna* y de estar al frente de un grupo que había con él, siendo él su jefe y llamándosele el primero de la comunidad". Las implicaciones doctrinales de esta segunda posibilidad saltan a la vista y sobre ellas hemos de volver. Este 'Abd Allāh desestimó los testimonios de los que se habían confabulado contra al-Ṭalamankī (190).

3) 'Abd al-Ṣamad b. Muḥammad b. Jaṣīb, de Zaragoza (191).

4) Muḥammad b. Yaḥyà b. Muḥammad al-Tuŷībī, de Zaragoza (192).

---

(187) IA, nº 420; IA(C), nº 1071. V. también IA(C), nº 472: "*fa-asqaṭa šahādata-hum wa-saŷŷala 'alà nafsi-hi bi-ḏālika*" en el mes de ŷumādà al-ūlà de ese año, así como IA, nº 421 e IA(C), nº 1072.

(188) IA(C), nº 1960.

(189) V. sobre esta importante familia de la Marca Superior, de origen beréber, Molina y Ávila, art. cit., pp. 89-91.

(190) IA, nº 1292; IA(C), nº 1954.

(191) IA(A), nº 2160.

(192) IA, nº 425; IA(C), nº 1076.

5) Sa'īd b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm, de Zaragoza (193).

6) Yūnus b. Yūsuf b. Muḥammad, de Zaragoza (194).

Recuérdese lo dicho respecto al personaje citado en el apartado 1.5., nº 33. También hay que mencionar a Ḥusayn b. Ismā'īl b. Ḥusayn al-Gifārī, de Zaragoza y uno de sus *šuhūd* (testigos profesionales). Ibn al-Abbār vio su nombre con la letra de Abū l-Ḥakam b. Gašilyān "en la copia del documento en el que se dejaba constancia del veredicto de inocencia de Abū 'Umar al-Ṭalamankī y de la desestimación de los testimonios de quienes le habían atribuido ir en contra de la Tradición" (*fī nusjat al-'aqd al-murtasam bi-barā'at Abī 'Umar al-Ṭalamankī wa-isqāṭ šahādat allāḏīna nasabū-hu ilà mujālafat al-sunna*) (195).

En 425/1034 era señor de Zaragoza Yaḥyà b. Munḏir al-Tuŷībī (412/1021-427/1036) (196); su hijo Munḏir, el futuro Munḏir II Mu-'izz al-Dawla al-Manṣūr (asesinado en 430/1038), aparece en las monedas desde 419/1029, posiblemente al ser nombrado sucesor. En las monedas acuñadas en 419/1029 los tuŷībíes reconocen al califa 'abbāsí; en 423/1032 reconocen al omeya Hišām III al-Mu'tadd bi-llāh refugiado en Lérida; durante el reinado de Munḏir II las monedas no mencionan a ningún califa. Se pregunta Viguera: "¿Quiso desprenderse incluso de este símbolo de dependencia? Acaso pueda relacionarse todo ello y en esta línea entenderse que la causa manejada por su asesino fuera que Munḏir no reconocía al falso Hišām II proclamado como tal por la taifa de Sevilla".

2.4. Los autores que se han ocupado de este proceso han vertido diversas opiniones al respecto.

Asín (197) dice escuetamente: "Parece que fue perseguido por su doctrina teológica, análoga a la de una herejía jāriŷí, en Zaragoza, donde pasó los últimos años de su vida".

Por su parte, Urvoy da una información bastante confusa acerca del proceso contra al-Ṭalamankī; su interpretación parece centrarse en la actividad intelectual de al-Ṭalamankī. Así, dice (los puntos interrogativos son míos): "... de son séjour en Orient, al-Ṭalamankī a ramené certaines idées sur le *fiqh* (?) (on sait par ailleurs qu'il s'agit de son intérêt pour les *uṣūl* et dont témoigne son *wuṣūl ilà ma'rifat al-uṣūl*) qui ont scandalisé certains *fuqahā'* de Saragosse, lors de son séjour dans cette ville. Ceux-ci, au nombre de quinze (et dont la *Takmila* désigne noméments neuf (?), plus un indirectement, par consultation (?)), lui intentèrent un procès pour être "sorti de la communauté" (?). Contre ces accusateurs, se dressèrent d'autres *fuqahā'* de la ville, et le cadi de celle-i déclara al-Ṭalamankī inno-

---

(193) IA(A), nº 2632.

(194) IA(A), nº 2835.

(195) IA(C), nº 728.

(196) Me baso en el estudio de Viguera, Mª J., *Aragón musulmán* (Zaragoza 1981), pp. 134-44, especialmente p. 143, donde corrige la cronología de Munḏir II generalmente aceptada, recogida entre otros por Turk, A., *El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)* (Madrid 1978), pp. 51-6 y por Wasserstein, op.cit., p. 94.

(197) *Abenházam*, I, 100.

cent...."(198). Ningún comentario sobre la acusación de que al-Ṭalamankī era *ḥarūrī*.

Más recientemente, Wasserstein ha hecho referencia al caso diciendo (los puntos de interrogación son míos) (199): "In 425/1034 he was accused of heresy. In spite of his very advanced age (he was already over eighty at this time) he seems to have been punished for this (?), although, thanks to the intervention of the *qāḍī* of Ṭalamanka (?), he avoided a death penalty (?), and he survived for another four years thereafter. The number of his pupils, and the influence which he might exert upon them, may have increased the desirability of prosecuting him".

Mayor interés, rigor y profundidad tiene el estudio de Ibn Ḥamādī. Por un lado, pone de relieve que el caso del proceso contra al-Ṭalamankī es un excelente ejemplo del valor de los diccionarios biográficos como fuentes, ya que es precisamente una obra del género (la *Takmila* de Ibn al-Abbār) la única que ha conservado la información al respecto: ni las crónicas históricas ni las compilaciones jurídicas (como los *Aḥkām* de Ibn Sahl o el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī) mencionan este asunto (200). Pasa revista con bastante detalle a los pormenores del proceso; según él, la mención del cadí Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Furtūn es un error, ya que se trataría en realidad de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Fūrtiš(201). Debería haber especificado a cuál de los posibles "Muḥammad b. Fūrtiš" se refiere, ya que hay varios como puede comprobarse consultando el cuadro genealógico de la familia elaborado por Molina y Ávila. Según dicho cuadro, podría tratarse tanto de los nºs 7 y 10 (el primero corresponde al mencionado en 1.5., nº 25). Aunque la posibilidad de una confusión debe tomarse en consideración, me inclino a pensar que no es tal, ya que parece lógico suponer que Ibn al-Abbār la habría advertido y hecho por consiguiente algún comentario al respecto. No sólo no lo hace, sino que tiene entradas separadas para cada uno de esos personajes (202). Ibn Ḥamādī sí llama la atención sobre la acusación de *ḥarūrī*, ya que parece implicar que nuestro personaje habría pertenecido al jāriỹismo, secta ésta que en el s.V/XI apenas si tenía presencia en al-Andalus y ello entre los "nuevos" beréberes como los birzālíes (203). Por otro lado, la formación recibida por al-Ṭalamankī aparece, según Ibn Ḥamādī, como plenamente dentro de los cauces tradicionales (204), tal y como se

---

(198) Cito en esta ocasión la versión original francesa, pp. 131-2, que corresponde a la (pésima) traducción española, pp. 151 y cf. pp. 126-7.

(199) Ob.cit., pp. 179-80.

(200) Art.cit., p. 8. Sin embargo, no se detiene a analizar las fuentes de Ibn al-Abbār.

(201) Art.cit., p. 11.

(202) V. IA(C), nºs 1058, 1071.

(203) V. al respecto Fierro, *Heterodoxia*, p. 172, así como Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 144-6, trad. Asín Palacios en *Abenházam*, V, 72-8.

(204) Señala por ejemplo que al-Ṭalamankī es uno de los transmisores más importantes del *Muwaṭṭa'*, según se puede comprobar en los *fahāris* del cadí 'Iyāḍ y de Ibn 'Aṭiyya.

deduciría de sus transmisiones y de las obras por él compuestas (cf. en cambio mis consideraciones al final del apartado 1.6.). En su opinión, lo que fue realmente determinante en la postura de al-Ṭalamankī fue su oposición a los *aṣḥāb al-bida'/al-ahwā'*, pues habría contemplado su condena a muerte incluso cuando formaban parte de los *ṣāliḥī l-muslimīna*. La acusación de *ḥarūrī* no debería ser tomada pues como acusación de "jāriŷismo" en el sentido de secta propiamente dicha, sino en su sentido primero, es decir, como una manera de indicar su oposición sin paliativos (*tašaddud*) a los innovadores. En suma, al-Ṭalamankī no habría sido acusado de ser jāriŷí desde un punto de vista doctrinal (a saber, en cuanto a su profesión de fe, doctrina jurídica y postura política), sino por su rigor (*šidda*) similar al de los jāriŷíes. De lo que se trata pues es de averiguar contra qué o quienes se dirigía esa oposición y ese rigor de al-Ṭalamankī: ¿contra las desviaciones morales?, ¿contra el clima que predominaba durante la época de los reinos de taifas?, ¿contra los alfaquíes mundanos más preocupados por las cosas de este mundo que por la religión, actitud ésta que fue la que determinó la actividad de al-Gazālī cuya vida transcurre medio siglo después de la muerte de al-Ṭalamankī? Fuese lo que fuese, al-Ṭalamankī estaba en contra de lo que para él eran innovaciones perniciosas en la sociedad andalusí, pero frente a los demás mālikíes, propugnaba que había que combatir esas innovaciones con la espada. En suma, al-Ṭalamankī sería el Abū 'Imrān al-Fāsī (205) de al-Andalus.

2.5. En mi opinión, para entender el proceso contra al-Ṭalamankī hay que reconstruir lo que debió de ser su doctrina sobre el imāmato (206).

El califato omeya fue abolido por los Banū Ŷahwar en el año 422/1031, tras un periodo en el que se alternaron e incluso coexistieron varios califas. Tras la abolición, los diversos reyes de taifas o bien reconocieron (de forma más teórica que real) al califa 'abbāsí o bien a algún pretendiente omeya, destacando entre ellos el falso Hišām II, proclamado por los 'abbādíes en 414/1023. Ibn Ŷahwar, por su parte, fue elegido *šayj al-ŷamā'a* (207).

Ibn Ḥazm reaccionará ante esta situación elaborando su conocido legitimismo omeya (208) y algunos andalusíes (sobre todo poetas)

---

(205) V. sobre este destacado alfaquí mālikí de Ifrīqiya Idris, H.R., "Deux maîtres de l'école juridique Kairouanaise sous les Zirides", *AIEO* XIII (1955), pp. 42-60.

(206) Es una lástima que no se haya conservado la obra que Abū l-Walīd al-Bāŷī compuso sobre *uṣūl al-diyānāt*, pues sabemos que en ella trataba la cuestión del imamato: v. A.M.Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāgī sur les principes de la loi musulmane* (Argel s.d.), pp. 324-5. Una panorámica de las doctrinas relativas al imamato que estaban en circulación en al-Andalus en época de al-Ṭalamankī se puede encontrar en Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 72-131, trad. Asín, *Abenházam*, V, 7-48.

(207) V. Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb a'māl al-a'lām* (ed. E. Lévi-Provençal, 2ª ed., Beirut 1956), p. 147.

(208) V. Turki, A.M , "L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Ḥazm

parecen haber creído en el derecho de los ḥammūdíes al califato por su parentesco con el Profeta (209). Pero la mayor parte de los ulemas parece haberse limitado a aceptar la situación existente (ausencia de un califa unánimemente reconocido por la toda la comunidad musulmana) sin pretender cambiarla, al menos hasta que la caída de Toledo en manos cristianas obligó a un replanteamiento.

Al-Ṭalamankī parece haber sido sospechoso de propugnar otra solución. Cuando tiene lugar su proceso (año 425/1034), la dinastía tuŷībí parece que todavía sigue reconociendo al último califa omeya de Córdoba, Hišām III, refugiado en Lérida. Sabemos que las gentes de esa ciudad solicitaron la opinión de al-Ṭalamankī: tal vez fue en algo relativo a la cuestión califal y si recordamos que entre los acusadores de al-Ṭalamankī hay clientes omeyas, podemos también formular la hipótesis de que ello fue porque en su respuesta al-Ṭalamankī no se mostró favorable a la dinastía omeya. A partir de esta hipótesis y de los otros datos de que disponemos, creo que no es aventurado suponer que la solución de nuestro personaje a la cuestión del imāmato era que el *imām* debe ser el mejor musulmán de la comunidad, liberando así la institución califal de las ataduras de la genealogía (*nasab*) (210). En este sentido parece que hay que entender la acusación de ser *ḥarūrī*, formulada por sus enemigos con objeto de descalificar una postura que no era únicamente la de la secta jāriŷí: sabemos por ejemplo que el teólogo aš'arí y alfaquí mālikí al-Bāqillānī fue acusado de mantener esa postura (211). Hemos visto que la acusación de que propugnaba dar muerte a los "virtuosos" de entre los musulmanes (*yarà waḍ' al-sayf fī ṣāliḥī l-muslimīna*) está en relación con la acusación anterior de jāriŷismo: el rigorismo moral de al-Ṭalamankī, su encendida oposición a la degradación de la época y sus virulentos ataque contra los innovadores le habrían llevado, según sus acusadores, a declarar lícito dar muerte a los musulmanes que él consideraba habían incurrido en rebeldía contra Dios y su religión y que eran en cambio "virtuosos" desde el punto de vista de sus acusadores. Hay un pasaje conservado por Ibn 'Iḏārī que tal vez podría ponerse en relación con este punto: durante el gobierno de 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, el cadí Ibn Ḏakwān se mostró reticente frente a quienes propugnaban, con objeto de acabar con el 'āmirí, lanzar el ejército contra la *ŷamā'a* de Córdoba, pues

---

(384/994-456/1064)", *BEO* XXX (1978), pp. 221-51.

(209) V. Makki, M.'A., "al-Tašayyu' fī l-Andalus", *RIEEI* II (1954), pp. 93-149.

(210) No debió ser el único. Por ejemplo, del cadí Ibn García se dice que solía repetir la aleya "El más noble de vosotros a los ojos de Dios es el que es más piadoso": v. al respecto Granja, F. de la, "Ibn García, cadí de los califas ḥammūdíes (Nuevos datos para el estudio de la *šu'ūbiyya* en al-Andalus)", *Al-Andalus* XXX (1965), pp. 63-78, pp. 75-6.

(211) V. Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 126-9, trad. Asín, *Abenházam*, V, 21-5; Turki, "L'engagement politique", p. 88. Cf. sin embargo el estudio de Ibish, Y., *The political doctrine of al-Baqillani* (Beirut 1966) y Abel, A., "Le chapitre sur l'imāmat dans le *Tamhīd* d'al-Bāqillānī", *Le shi'isme imāmite* (París 1970), pp. 55-67, donde no aparece semejante idea.

entre ellos había gentes virtuosas (*ṣāliḥūn*) y que no habían incurrido en pecado (212).

Ese rigorismo moral de al-Ṭalamankī pudo verse influido por doctrinas jāriŷíes, aunque en mi opinión debe ser puesto en relación con sus ideas ascético-místicas. Si el pasaje señalado en el apartado 2.3., nº 2, está bien interpretado, alrededor de al-Ṭalamankī se había formado un grupo de seguidores (*ŷamā'a*), siendo él su jefe espiritual y llamándosele "el primero de la comunidad" (*awwal al-ŷamā'a*). El término *ŷamā'a* parece haber sido utilizado para designar la comunidad musulmana de al-Andalus, como hemos visto en el caso de Ibn Ŷahwar.

El punto de partida de al-Ṭalamankī debió ser un deseo de perfeccionamiento espiritual sin pretensiones al poder político. Pero una vez que se emprende ese camino, el resultado puede ser la rebelión contra el poder constituido: piénsese en el caso de Ibn Barraŷān (213) y en el de Ibn Qasī, discípulo de Ibn al-'Arīf (214). A pesar de que el silencio de las fuentes no ofrece ninguna evidencia al respecto, pienso que los alfaquíes que acusaron a al-Ṭalamankī debieron contar con el apoyo del emir tuŷībí. Si ello fue así, tendríamos un caso ejemplar de un cadí apoyando y exculpando a un ulema que ha empezado a ser visto como peligroso por el poder político, aunque también es cierto que al-Ṭalamankī, tras la declaración de inocencia, abandonó Zaragoza, posiblemente por no tener garantías de que el proceso no pudiese volver a ser incoado.

2.6. Concluyendo, creo que para entender el proceso contra al-Ṭalamankī hay que tener en cuenta fundamentalmente dos aspectos:

a) la actividad intelectual de al-Ṭalamankī, dirigida a la renovación del Islam peninsular mediante la introducción de nuevas disciplinas y el desarrollo de las ya conocidas, despertó la enemiga de ciertos sectores del mundo de los ulemas incapaces de reconocerse en el Islam que se les proponía. El elemento más perturbador debió residir en sus concepciones místicas: la defensa de los milagros de los santos era vista por ciertos sectores como una amenaza para la figura del profeta Muḥammad por lo que suponía de rivalidad para sus poderes especiales, al tiempo que como una innovación en las creencias predominantes hasta el momento, basadas en la absoluta separación entre Dios y el hombre, separación que ahora venían a salvar los santos. La acusación de ser ḥarūrí y de propugnar el combate a muerte y sin piedad contra los innovadores se puede interpretar como un intento de descalificar su rigorismo moral y sus ideales de perfección espiritual.

b) Pero las ideas místicas de al-Ṭalamankī también pudieron llevarle a dar una respuesta a la cuestión del imamato que no era la propuesta en siglos anteriores en el al-Andalus omeya y que bien pudo ser que el *imām*

---

(212) *al-Bayān al-Mugrib*, t. III (ed. E. Lévi-Provençal, París 1930), p. 67.

(213) V. Nwya, "Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-Arīf avec Ibn Barrajān", *Hespéris* 1956, pp. 217-21 sobre las pretensiones al imamato de Ibn Barraŷān.

(214) V. Dreher, J., "L'imāmat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145) Légitimité d'une domination soufie?", *MIDEO* 18 (1988), pp. 153-210.

debe ser el mejor musulmán de la comunidad, liberando así a la institución califal de las ataduras de la genealogía. Si ésta fue su doctrina, era tal que bien pudo dar lugar a la acusación de jāriŷismo, doctrina que se caracteriza por resolver de esa manera el problema del imamato. Hemos visto que alrededor de al-Ṭalamankī parece haberse formado un grupo de seguidores a modo de comunidad (*ŷamā'a*), cuya jefatura le era reconocida, recibiendo el nombre de "el primero de la comunidad" (*awwal al-ŷamā'a*). Si el texto en el que me baso está bien interpretado, tendríamos aquí un precedente del camino que seguirán más tarde Ibn Barraŷān e Ibn Qasī.

Relación de las siglas correspondientes a las fuentes consultadas.

D = AL-ḌABBĪ, *Bugyat al-multamis*, ed. F. Codera y J. Ribera, Madrid 1884-5 (*BAH* III)
DM = IBN FARḤŪN, *al-Dībāŷ al-muḏhab*, 2 vols., El Cairo 1972
DT = AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, vol. I, ed. M. Ibn Šarīfa, Beirut s.d.; IV, ed. I. 'Abbās, Beirut s.d.
H = AL-ḤUMAYDĪ, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed. M. Ibn Tāwīt, El Cairo 1372 H.
Ḥuṣn = AL-SUYŪṬĪ, *Ḥuṣn al-muḥāḍara fī ajbār Miṣr wa-l-Qāhira*, 2 vols. El cairo 1967-8
IA = IBN AL-ABBĀR, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, Madrid 1887-9 (*BAH* V-VI)
IA(A) = IBN AL-ABBĀR, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. M. Alarcón, Madrid 1915
IA(C) = IBN AL-ABBĀR, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. 'I. al-Ḥusaynī, El Cairo 1955
IB = IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-ṣila*, ed. F. Codera, Madrid 1882-3 (*BAH* I-II)
IB(C) = IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-ṣila*, ed. 'I. al-'Aṭṭār, El Cairo 1955
'Ibar = AL-ḎAHABĪ, *al-'Ibar fī jabar man gabar*, 5 vols., Kuwait 1960
IF = IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīŷ 'ulamā' al-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid 1891-2 (*BAH* VIII)
IJ = IBN JAYR, *Fahrasa*, ed. F. Codera y J. Ribera, Zaragoza 1893 (*BAH* IX-X)
IZ = IBN AL-ZUBAYR, *Ṣilat al-ṣila*, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat 1937
Lisān = IBN ḤAŶAR, *Lisān al-mīzān*, 5 vols., Beirut 1971
Mīzān = AL-ḎAHABĪ, *Mīzān al-i'tidāl*, 4 vols., Beirut s.a.
NT = AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. I. 'Abbās, 8 vols., Beirut 1968
Šaḏarāt = IBN AL-'IMĀD, *Šaḏarāt al-ḏahab fī ajbār man ḏahab*, 4 vols., Beirut s.a.
SD = AL-ḎAHABĪ, *Siyar a'lām al-nubalā'*, varios editores, 23 vols., Beirut 1985
TH = AL-ḎAHABĪ, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, 4 vols., Hyderabad 1968-70
TM = 'IYĀḌ, *Tartīb al-madārik*, varios editores, 8 vols., Rabat s.d.-1983
WS = AL-ṢAFADĪ, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, varios editores, 22 vols., Wiesbaden 1962-83.

FORMAS DE LA TRANSMISIÓN DEL SABER ISLÁMICO A TRAVÉS DE LA *TAKMILA* DE IBN AL-ABBĀR DE VALENCIA (época almohade)

Por
JESÚS ZANÓN

1. Planteamiento y objetivos

Las formas o modos concretos de transmisión del saber en el mundo islámico fueron muy pronto codificados, coincidiendo con la fijación de los textos fundamentales de la tradición profética (*ḥadīṯ*) y del derecho (*fiqh*). No obstante, existen discrepancias entre diversos autores y tratadistas, que podrían ser debidas a varias razones: usos y tradiciones locales, innovaciones de determinados transmisores, carácter particular de las materias transmitidas, etc. G. Vajda mostró la necesidad de contrastar las exposiciones teóricas con documentación en la que se refleja lo que realmente ocurría en la práctica. En concreto, llevó a cabo una serie de estudios a partir de repertorios de transmisores de obras (*barnāmaŷ* o *fihrist*) y de certificados de audición extraídos de determinadas obras manuscritas[2]. Pero, además de este

(1) Los estudios sobre Ibn al-Abbār han sido recientemente impulsados gracias al congreso "Ibn al-Abbar i el seu temps" desarrollado en Onda los días 20-22 de febrero de 1989 y organizado científicamente por la División departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Las actas fueron publicadas con el título *Ibn al-Abbar, polític i escriptor àrab valencià*, Valencia, 1990.

(2) Estos trabajos fueron reunidos tras su fallecimiento en un volumen titulado *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siècles)*, Londres, 1983. Debe añadirse: G. Vajda, *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, París, 1956.

tipo de fuentes, los diccionarios biográficos pueden arrojar mucha luz sobre el tema. La gran cantidad de referencias que allí puede encontrarse permite realizar al mismo tiempo un análisis particularizado y un análisis de las frecuencias.

El presente trabajo consistirá en el análisis de los términos y expresiones relativos a la transmisión del saber que aparecen en las biografías de la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 658/1260) fallecidos después del año 540 de la hégira (=1145). El total de biografías asciende a 1.642[3]. El estudio se circunscribe a un espacio geográfico-temporal homogéneo: al-Andalus en las épocas almorávide y almohade[4], de modo que sirva de punto de partida y de contraste para investigaciones similares que se realicen en el futuro en ámbitos geográficos y temporales distintos[5].

Se tomarán en consideración únicamente los términos que vinculan a los personajes biografiados con sus maestros, y se dejarán de lado los que ponen en relación a los biografiados con sus discípulos, ya que la mención a éstos últimos en las biografías tiene un carácter secundario y no exhaustivo[6].

He aquí algunas consideraciones sobre la cuantificación realizada. Es habitual en la *Takmila*, y en otras obras del género biográfico, que el autor reduzca a una unidad términos que debieran repetirse, agrupando a los maestros según el modo de transmisión. Así, por ejemplo: *samiᶜa* (el personaje biografiado) *min [fulān] wa-[fulān] wa-[fulān] wa-[fulān]...* La expresión *samiᶜa min* ("escuchó de"), se contabilizará tantas veces como maestros se citen, pues se aplica a cada uno de ellos. Por otro lado, en algunas ocasiones (pocas) aparecen dos obras distintas transmitidas según un mismo modo de transmisión. Por ejemplo *qara'a al-Muwaṭṭa'*

(3) Aprovecho para este estudio la base de datos confeccionada para mi Tesis Doctoral, *La vida intelectual en al-Andalus durante la época almohade: Estudio de la* Takmila *de Ibn al-Abbār*, dirigida por la Dra. Manuela Marín, y defendida en la Universidad Complutense en el año 1991.

(4) Teniendo en cuenta que los primeros personajes analizados fallecen en 540/1145, quiere decir que su período de formación se sitúa a lo largo del último tercio del siglo anterior, coincidiendo con el asentamiento de los almorávides en al-Andalus.

(5) La *Takmila li-Kitāb al-ṣila* de Ibn al-Abbār ha sido objeto de varias ediciones, todas incompletas. Se manejarán las siguientes: edición de ᶜI. al-ᶜAṭṭār al-Ḥusaynī de El Cairo, 1955 (citada IA(Cairo)); esta edición quedó inconclusa y es necesario utilizar el vol. II de la edición de F. Codera, publicada en Madrid, 1887 (citada IA(Codera)). A partir de la biografía nº 1797, F. Codera utilizó un manuscrito resumen de la *Takmila*; es preciso entonces acudir al "Apéndice a la edición Codera de la "Tecmila" de Aben al-Abbar" editado por M. Alarcón en *Miscelánea de Estudios y textos árabes*, Madrid, 1915, pp. 147-690 (se cita IA(Codera+Alarcón). Esta última edición contiene además un conjunto de biografías no recogidas por Codera ni por la edición de El Cairo (citado IA(Alarcón)).

(6) De modo general se puede decir que la referencia a discípulos responde a un interés de Ibn al-Abbār por señalar a sus propios maestros o a sus fuentes, o bien se trata de hijos de los biografiados, o de personajes muy destacados.

wa-Ṣaḥīḥ al-Bujārī "leyó el *Muwaṭṭa'* y el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī". También en este caso *qara'a* se contará una vez por cada obra. Se evitarán los nombres propios (en ocasiones suplidos por *fulān*, fulano), con el objeto de no recargar demasiado el trabajo con información que no es esencial. Por la misma razón se evitará dar referencias cronológicas y bibliográficas de personajes y obras muy conocidos.

Previo al análisis de los términos de la *Takmila*, se trazará una síntesis de los modos de transmisión según los teóricos. Se seguirá fundamentalmente un texto de *uṣūl al-ḥadīṯ* o fundamentos de la tradición profética, el *Taqrīb wa-l-taysīr li-maᶜrifa sunan al-bašīr al-naḏīr* de al-Nawāwī (m. 676/1180)[7], cuyas consideraciones pueden generalizarse al resto de las ciencias islámicas. Además, al-Nawāwī señala las opiniones de sus antecesores, y la magnífica traducción anotada de W. Marçais, con referencias a las fuentes fundamentales de *ḥadīṯ* y del resto de las ciencias islámicas, nos dispensa de acudir directamente a dichas fuentes.

Tres serán los objetivos que nos proponemos cumplir: 1) clarificación de la terminología, a veces ambigua, de Ibn al-Abbār; 2) establecimiento de una jerarquía de los modos de transmisión según la frecuencia de uso, y de una jerarquía según su valor intrínseco; 3) precisiones sobre las modalidades que se dan en la práctica de las formas de transmisión.

2. Los modos de transmisión de las ciencias islámicas según la teoría.

Según al-Nawāwī, los modos de transmisión del *ḥadīṯ*, por orden descendente de valor, son ocho: *samāᶜ* (audición), *qirā'a* (recitación), *iŷāza* (licencia), *munāwala* (entrega), *kitāba* (escrito), *iᶜlām* (declaración), *waṣiyya* (testamento) y *wiŷāda* (hallazgo).

Los dos primeros implican la presencia física del discípulo junto al maestro.

2.1. Audición (*samāᶜ*)[8]. El discípulo escucha directamente del maestro, quien puede citar de memoria o leer de un libro. La mayoría de los autores considera la audición el modo de transmisión de mayor valor. Las fórmulas empleadas por los transmisores serían las siguientes: *ḥaddaṯa-nā* ("nos ha contado"), *ajbara-nā*, ("nos hizo saber") *anba'a-nā* ("nos ha informado"), *samiᶜtu* ("he escuchado"), *qāla*

(7) Traducido y anotado por W. Marçais en distintos números de la revista *Journal Asiatique*, y reimpreso como monografía con el título de *Le Taqrîb de En-Nawawi*, París, 1902. Para otros tratados de *uṣūl al-ḥadīṯ*, véase la introducción de W. Marçais a la obra citada.

(8) *Taqrīb*, 103-105. G. Vajda, "De la transmission orale du savoir", p. 2, en *La transmission du savoir en Islam, op cit.*

la–nā ("nos ha dicho") y *ḏakara la–nā* ("nos ha mencionado"). Existen posiciones divergentes sobre el valor y la aplicación especial de cada una de estas fórmulas.

2.2. Recitación (*qirā'a*)[9]. El discípulo recita ante el maestro, ya sea leyendo o citando de memoria. Ciertos tradicionistas denominan este modo de transmisión *ᶜarḍ*. Según añade W. Marçais, el término *qirā'a* tiene un sentido amplio al considerarse tanto al discípulo que recita como al que escucha recitar; en cambio, el término *arḍ* tiene un sentido estricto: recitación efectuada personalmente. No existe unanimidad en considerar la audición superior a la recitación. Al–Nawāwī cita a autores que los consideran iguales en valor, como el fundador de la escuela jurídica mālikí Mālik b. Anas, o a partidarios de la recitación como modo más elevado. Las fórmulas más indicadas para transmitir tradiciones recibidas por recitación son: *qara'tu ᶜalà fulān* ("he leído ante fulano"), y *qurì'a ᶜalà fulān wa–anā asmaᶜ* ("se leyó ante fulano y yo he escuchado"). Existen partidarios y adversarios de emplear las fórmulas citadas anteriormente para la transmisión por audición: *ḥaddaṯa–nā* ("nos ha contado"), *ajbara–nā*, ("nos hizo saber") y *samiᶜtu* ("he escuchado").

2.3. Licencia (*iŷāza*)[10]. Es un modo de transmisión de evolución complejo y muy controvertido. Básicamente se trata de una autorización dada por el maestro al discípulo para transmitir. En un origen se daba *iŷāza* tras la audición o la recitación, pero a partir del siglo III/IX, cuando ya se habían fijado por escrito las más importantes colecciones de tradiciones, la *iŷāza* se convirtió en un modo de transmisión independiente. Al–Nawāwī indica varias modalidades, de las que recogemos solamente algunas: 1) el maestro especifica a quién da la licencia y la obra que autoriza transmitir; 2) especifica la persona a la que da licencia, pero no la obra; 3) en la *iŷāza ᶜāmma* ("licencia general") no se señala ninguno de los dos términos.

2.4. Entrega (*munāwala*)[11]. Puede ser de dos tipos: 1) unida a la licencia (*maqrūna bi–l–iŷāza*) o simple (*muŷarrada*). El primer tipo es considerado un modo especial de *iŷāza* o licencia de muy alto valor. En cambio, las tradiciones recibidas según el segundo tipo, sin licencia, no pueden ser transmitidas.

(9) *Taqrīb*, 105–115. G. Vajda, "De la transmisión orale", p. 2.

(10) *Taqrīb*, 115–126. W. Marçais (p. 115, n.2) señala que la *iŷāza* se aplica al conjunto de las ciencias islámicas. Para un detallado conocimiento teórico de la *iŷāza* y sus modalidades es necesario tener en cuenta la bibliografía citada por G. Vajda en *Les certificats de lecture*, p. V nota 1.

(11) *Taqrīb*, 126–133. G. Vajda, "De la Transmission orale", p. 3.

El maestro entrega al discípulo un original, o un ejemplar cotejado con el original, donde se consignan las tradiciones oídas por él. Según otra modalidad, el discípulo presenta al maestro un cuaderno con las tradiciones recogidas por éste, que deberá examinarlas antes de autorizar su transmisión. Ésta última modalidad es llamada *ʿarḍ al-munāwala* ("presentación de la entrega"). Las fórmulas más empleadas para señalar este tipo de transmisión son *ḥaddaṯa-nā(nī)* o *ajbara-nā(nī)*. Según G. Vajda, raramente se utiliza la expresión *nāwala*.

2.5. *Kitāba* (escrito)[12]. El maestro escribe (o hace escribir) para un discípulo las tradiciones por él recogidas. Es indiferente que el discípulo se encuentre o no presente. Existen dos modalidades según se acompañe o no de licencia (*iŷāza*). En el primer caso, se le confiere el mismo valor que a la transmisión por entrega (*munāwala*) también acompañada de licencia. La fórmula empleada sería una de las siguientes: *mā katabtu la-ka, mā katabtu ilay-ka, mā katabtu bi-hi ilay-ka*. Para la transmisión por escrito no acompañada de licencia, existe discrepancia de criterios en cuanto a su valor, siendo incluso negado por algunos teóricos.

Los siguientes modos de transmisión eran de validez muy controvertida.

2.6. *Iʿlām* (declaración)[13]. El maestro declara a un discípulo que cierta tradición o cierta obra ha sido por él escuchada, sin autorizar al discípulo a transmitirla a su vez. Al-Nawāwī cita autores partidarios y adversarios de esta forma de transmisión. Él se declara de acuerdo con los segundos.

2.7. *Waṣiyya* (testamento)[14]. El maestro, antes de morir o de salir de viaje, lega a un discípulo un cuaderno con las tradiciones por él recogidas. La mayor parte de los teóricos restan validez a este tipo de transmisión.

(12) *Taqrīb*, 133-136. Según anota W. Marçais (p. 133, n. 2), este modo de transmisión existe también para las ciencias coránicas y las filológicas, pero se les aplica el término de *mukātaba* en lugar de *kitāba*. G. Vajda, "De la transmission orale", p. 3.

(13) *Taqrīb*, 136-137. Vajda, G., "De la transmission orale", p. 3.

(14) *Taqrīb*, 137. Vajda, G., "De la transmission orale", p. 3.

2.8. *Wiŷāda* (hallazgo)[15]. Alguien encuentra un escrito con tradiciones de puño y letra de su transmisor. La mayor parte de los autores restan validez a la transmisión de tradiciones conocidas de este modo[16].

3. Análisis de expresiones y términos de la *Takmila* de Ibn al-Abbār que hacen referencia a la transmisión de las ciencias islámicas

3.1. Expresión *samiᶜa* [materia/obra] *min fulān.*

Cabe aceptar que la expresión *samiᶜa min* ("escuchó de"), debe identificarse con la transmisión por audición (*samāᶜ*). Es la expresión más utilizada en la *Takmila*, citada en 2387 ocasiones. No obstante, en la mayor parte de los casos (84%), no se expresa la materia u obra objeto de tal audición, según el recuento siguiente:

samiᶜa min [fulān] [obra]	262	11%
samiᶜa min [fulān] [materia]	117	4,9%
samiᶜa min [fulān] (sin especificar obra ni materia)	2008	84,1%
total	2387	100%

Hay que señalar, en primer lugar, que la única materia citada tras la expresión *samiᶜa min* es la tradición profética o *ḥadīṯ*. Sorprende que otras disciplinas, tanto o más frecuentes que el *ḥadīṯ*, como las lecturas coránicas (*qirā'āt*) o la filología

(15) *Taqrīb*, 137-140. Según W. Marçais, *op. cit.*, 137, nota 3, el qādī ᶜIyād denomina a este modo de transmisión *al-jatt*. En la *Takmila*, siempre que aparece este término, tiene el sentido de escrito autógrafo, como por ejemplo: *rawà al-Muwaṭṭa' ᶜan [fulān] fī sana 504 wa-kataba-hu bi-jaṭṭi-hi* ("transmitió el *Muwaṭṭa'* de [fulano] en el año 504, y lo escribió de su puño y letra") (IA(Cairo) nº 1297). Señala también W. Marçais que la *wiŷāda* es común a las ciencias coránicas y a las filológicas. G. Vajda, "De la transmission orale", p. 3.

(16) al-Silafī (478/1085 - 576/1180), maestro de un gran número de andalusíes, en su *al-Waŷiz fī ḏikr al-muŷāz wa-l-muŷīz*, reduce los modos de transmisión, también por orden descendente de valor, a tres: *samā'*, *munāwala* e *iŷāza*. Señala también la terminología que adopta: 1) *anba'a-nī* ("me ha informado"), cuanto el maestro y el discípulo se encuentran en presencia el uno del otro; 2) *kataba ilayya* ("me ha escrito"), cuando la transmisión se efectúa por correspondencia; 3) *ajbara-nā ("nos hizo saber")* ḥaddaṯa-nā/ḥaddaṯa-nī ("nos ha contado/me ha contado") y *samiᶜtu* ("he escuchado"), cuando se trata de una audición que no implica *iŷāza*. Véase G. Vajda "Un opuscule inédit d'as-Silafī", *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire de textes*, 14, París, 1966, pp. 85-92; reimpreso en G. Vajda, *La transmission du savoir en Islam*, XIII.

(*ᶜarabiyya*), no aparezcan nunca señaladas tras la expresión *samiᶜa*, y sí, en cambio, tras la fórmula *ajada ᶜan*, según veremos más adelante. ¿Nos encontramos ante una especialización de fórmulas aplicadas a materias (no a obras), de modo que *samiᶜa* solamente se aplica al *ḥadīṯ*? Si ello fuera así, habría que pensar que el alto porcentaje de expresiones *samiᶜa min [fulān]* sin especificación de materia podría equivaler en muchos casos a *samiᶜa al-ḥadīṯ min [fulān]*.

Consideremos ahora las referencias a obras concretas. Éstas, como se puede observar en el siguiente cuadro, son de distinta índole, pero destacan también por su frecuencia las obras de *ḥadīṯ* sobre las de otras disciplinas:

Obras de ḥadīṯ	133	50,8%
al-Muwaṭṭa'[17] y obras de derecho	45	17,2%
Obras sobre lecturas coránicas	10	3,8%
Obras de filología, adab y poesía	29	11,1%
Otras obras	45	17,2%
Total	262	100%

Llama la atención el alto porcentaje de obras de *ḥadīṯ* si se compara este cuadro con el gráfico 1, donde se reflejan porcentualmente las disciplinas cultivadas por los mismos personajes biografiados por Ibn al-Abbār que sirven de base para el presente estudio. Se observa que el *ḥadīṯ* no es precisamente la materia de mayor preferencia, estando por delante las ciencias coránicas, el *adab*, el *fiqh* y la filología[18].

(17) El *Muwaṭṭa'* en al-Andalus podía ser tan necesario para los estudios de derecho como para los de tradiciones proféticas. I. Goldziher da testimonios de cómo en al-Andalus nunca fueron estimados los *Sunan* de Ibn Māŷa, colección de tradiciones considerada canónica en Oriente, y en su lugar se utilizaba el *Muwaṭṭa'* de Mālik (véase *Muslim Studies*, II, Londres, 1971, pp. 240-2). El interés por el estudio de las tradiciones incluidas en la obra de Mālik nació como resultado de la controversia entre mālikíes y partidarios de la tradición del profeta (véase Fierro, Mª I., "The Introduction of ḥadīth in al-Andalus", *Der Islam*, 66, 1 (1989), pp. 80-90).

(18) Es necesario remarcar que la comparación sólo es válida hasta cierto punto, puesto que los datos del cuadro reflejan obras transmitidas a discípulos, mientras que los del gráfico representan las disciplinas por las que se distinguieron los mismos discípulos tras llegar a un estadio de madurez. El gráfico ha sido tomado de mi Tesis Doctoral inédita citada anteriormente. Para su lectura hay que aclarar que cada disciplina está representada por dos columnas. La primera representa a los personajes fallecidos entre los años 540/1145 y 595/1198 de la hégira, la mayor parte de los cuales se instruirían en época almorávide, y la segunda para los personajes fallecidos después del 596/1199, formados en época almohade.

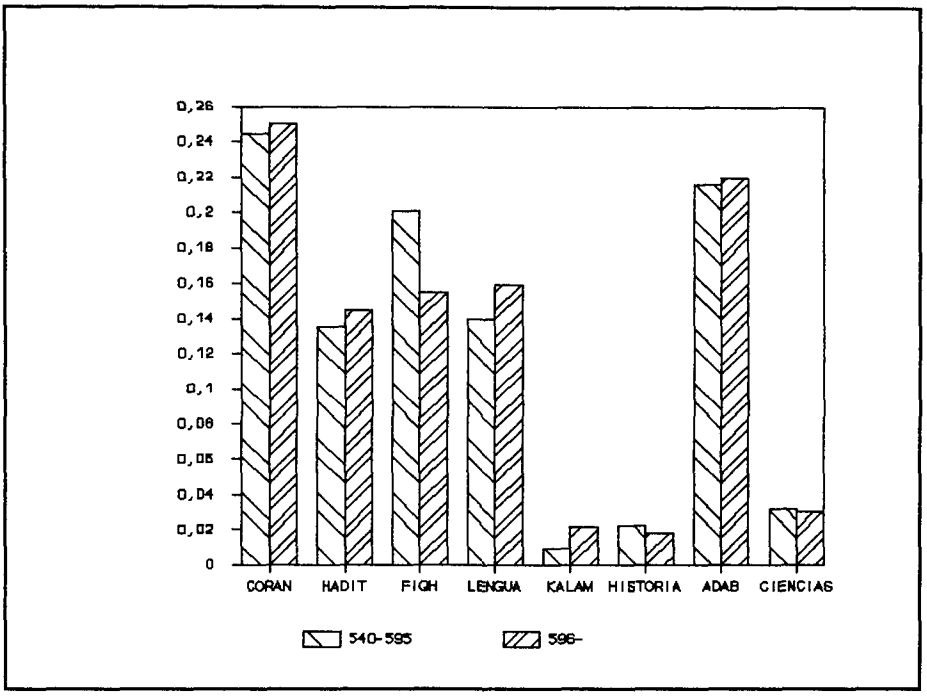


GRAFICO 1

En conclusión, la expresión *samiᶜa min [fulān]* parece tener dos sentidos en la *Takmila*. En primer lugar indica un modo de transmisión concreto: la audición; y, en segundo término, la encontramos asociada preferentemente al *ḥadīṯ*.

Pasemos ahora a considerar otros aspectos de la audición en la *Takmila*.

Se distingue claramente *samiᶜa* de otras expresiones relacionadas con la transmisión: *samiᶜa Ṣaḥīḥ al-Bujārī min [fulān] wa-ajaḍa ᶜan-hu al-qirā'āt* ("escuchó el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī de [fulano] y tomó de él las lecturas coránicas")[19]; *samiᶜa al-Muwaṭṭa' min [fulān] wa-aŷāza la-hu* ("escuchó el *Muwaṭṭa'* de [fulano] y le dio licencia para transmitir")[20]; *samiᶜa min [fulān] wa-tafaqqaha*

(19) IA(Codera+Alarcón) nº 1874. Expresiones similares son muy frecuentes. Otros ejemplos: IA(Cairo), nºˢ 1534, 1541, 1665, 2117; IA(Codera) nº 1656; IA(Codera+Alarcón) nºˢ 1814, 2089.

(20) IA(Cairo) nº 2184. Otras referencias de las múltiples que se podrían citar: IA(Cairo) nºˢ 1315, 1515, 1522, 1523, 1560, 1632; IA(Codera+Alarcón) nº 2068; IA(Alarcón) nº 2239.

bi–hi ("escuchó de [fulano] y estudió derecho con él")[21]. Estos ejemplos, a los que podrían añadirse muchos más, confirman que Ibn al–Abbār hace uso de un lenguaje técnico y preciso.

En las sesiones de audición, un discípulo podía hacer de lector en lugar del maestro. Tal discípulo tendría una relación muy estrecha con su maestro. Así *samiᶜa min [fulān] wa–jtaṣṣa bi–hi wa–huwa kāna al–qāri' ᶜalay–hi li–mā yusmiᶜ* ("escuchó de (fulano, el maestro), le fue especialmente asiduo e hizo de lector de cuanto (el maestro) hacía escuchar")[22]. No se puede saber hasta qué punto era frecuente que el maestro escogiera un lector entre sus discípulos, pues en ocasiones los maestros son los que dictan personalmente: *laqiya [fulān] wa–samiᶜa min lafẓi–hi baᶜḍ tawālīfi–hi* ("encontró a [fulano] y escuchó de su propia boca algunas de sus obras")[23]. No son infrecuentes los discípulos que permanecieron largos años junto a un maestro: *samiᶜa bi–baladi–hi min [fulān] wa–lāzama–hu naḥw ᶜišrīn sanaᵗᵃⁿ* ("escuchó en su ciudad de [fulano] y le fue asiduo durante unos veinte años")[24]. Tampoco es infrecuente encontrar rebatidas las opiniones del maestro: *sami̇ᶜa bi–baladi–hi [fulān] wa–nāẓara ᶜalay–hi fī uṣūl al–fiqh* ("escuchó en su ciudad de [fulano] y discutió con él sobre los fundamentos del derecho")[25].

A las sesiones de audición podían acudir niños: *samiᶜa fī ṣugari–hi min [fulān] Muwaṭṭa' Mālik wa–baᶜḍ Garīb al–ḥadīṯ li–ᶜUbayd Allāh* ("escuchó en su infancia de [fulano] el *Muwaṭṭa*ᶜ de Mālik y parte del *Garīb al–ḥadīṯ* de ᶜUbayd Allāh")[26]. En cuanto a la edad del maestro, existía en general una relación entre longevidad y prestigio[27]. Un ejemplo de longevidad es el siguiente: *samiᶜa*

(21) IA(Cairo) 1550. Otras referencias: IA(Cairo) nᵒˢ 1880, 2018, 2081; IA(Codera+Alarcón) nᵒˢ 2028, 2078; IA(Alarcón) nº 2762.

(22) IA(Cairo), nº 220. Una serie de sesiones (veintiuna) multitudinarias y renombradas, que tuvieron lugar en ramadān del año 534 (abril–mayo 1140), estuvieron dedicadas al *Ṣaḥīḥ* de al–Bujārī; leyó en aquella ocasión Ibn ᶜUbayd Allāh, discípulo predilecto del transmisor Šurayḥ b. Muhammad. Véase IA(Cairo), nᵒˢ 2080, 239, 1493; IA(Codera) nº 1633. Otros ejemplos en IA(Cairo) nº 698.

(23) IA(Cairo) nº 1299.

(24) IA(Codera+Alarcón), nº 1820.

(25) IA(Codera+Alarcón), nº 1911.

(26) IA(Cairo) nº 2027. Otras referencias: IA(Cairo) nº 497. Los tratadistas han discutido mucho sobre la edad mínima que debe tener un discípulo para poder "escuchar" las tradiciones proféticas. Según unos no es recomendable antes de los veinte años o los treinta. Al–Nawāwī dice que en su época la opinión general es que se pueden escuchar *ḥadīṯ*–es cuando se tiene la facultad de entenderlos exactamente y de escribirlos, y esa facultad se manifiesta en diferentes edades según los individuos. Según el qāḍī ᶜIyāḍ, el límite mínimo es de cinco años. Véase *Taqrīb*, pp. 101–102.

(27) Así se muestra en J. Zanón, "Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andalusíes", *Actas del Simposio "Saber religioso y poder político en el islam"* (en prensa).

min [fulān] ... wa-laqiya-hu bi-Ṭurṭūša wa-qad qāraba al-mi'a fī sinni-hi ("escuchó de [fulano] y le encontró en Tortosa cuando contaba cerca de cien años de edad")[28].

La audición podía ser recíproca: *samiᶜa min-hu Ibn Baškuwāl wa-samiᶜa min-hu huwa ayḍan fa-tadabbaŷā* ("Ibn Baškuwāl escuchó de él, y también éste escuchó de Ibn Baškuwāl; eran simétricos en la transmisión")[29].

La audición de una obra podía ser total o parcial: *samiᶜa min [fulān] al-Arbaᶜīn ḥadīṯan min ŷumᶜi-hi wa-l-niṣf al-awwal min al-Sīra li-bn Isḥāq* (escuchó de [fulano] la totalidad de *al-Arbaᶜūn ḥadīṯan* y la primera mitad de la *Sīra* de Ibn Isḥāq")[30]. En ocasiones se especifica que un discípulo escuchó poco (tiempo) o al contrario: *samiᶜa min [fulān] yasīran wa-aŷāza la-hu* ("escuchó de fulano poco y le dio licencia para transmitir")[31]; *samiᶜa min [fulān] kaṯīran wa-jtalafa ilay-hi mudatan* ("escuchó de [fulano] mucho (tiempo) y le sucedió (en la dirección de las sesiones de audición) durante un período")[32]. En ocasiones, el maestro consideraría que el discípulo no tenía capacidad suficiente, y le negaba la licencia para transmitir: *samiᶜa min [fulān] Kitāb al-Sīra li-bn Isḥāq wa-lam yuŷīz* ("escucho de [fulano] el *Kitāb al-Sīra* de Ibn Isḥāq y no le dio licencia para transmitir")[33].

Es sabido que hasta época nazarí no hubo *madrasa*-s, lugares específicos para la enseñanza[34]. La *Takmila* apenas informa de lugares concretos (sí de poblaciones) donde tenían lugar las sesiones de audición. Estos solían ser las mezquitas, pero también casas particulares, tiendas[35], etc. Por curioso, citamos un caso especial:

(28) IA(Cairo) nº 735.

(29) IA(Cairo) nº 398. Al-Nawāwī dedica un capítulo al caso de la simetría o reciprocidad en la transmisión del *ḥadīṯ* en su *Taqrīb*, pp. 225-226. Manuela Marín ha consagrado recientemente un amplio estudio a Ibn Baškuwāl. Véase Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-mustagīṯīn bi-llāh*, ed. crítica y estudio, Madrid, 1991.

(30) IA(Cairo) nº 1593. Otros ejemplos: IA(Cairo) nºs 239, 1376, 1858 bis, 2167, IA(Codera+Alarcón) nºs 1810, 1922, 1969, 2090.

(31) IA(Cairo) nº 495. Otras referencias: IA(Cairo) nºs 276, 1491.

(32) IA(Cairo) nº 221. Otras referencias a discípulos que se mantuvieron largo tiempo al lado de sus maestros en IA(Cairo) nºs 693, 1573; IA(Codera+Alarcón) nº 2088.

(33) IA(Cairo) nº1515.

(34) La primera *madrasa* en al-Andalus es ya de época nazarí. Véase Mª Jesús Rubiera, "Datos sobre una «madrasa» en Málaga anterior a la naṣrī de Granada" *Al-Andalus*, XXXV (1970), pp. 223-6.

(35) En IA(Cairo) nº 1370, un discípulo escucha de su maestro en su tienda (*ḥānūt*) de *Bāb al-Zayyātīn* de Almería.

un personaje escuchó de cuatro maestros en el camino de la aceifa contra Cutanda[36].

3.2. Expresión *ajada* [materia], [obra] *ᶜan fulān*

Si tras la expresión *samiᶜa min [fulān]* en un alto porcentaje no se dejaba explícito el objeto de la audición, tras la expresión *ajada ᶜan [fulān]* ocurre lo contrario. La proporción de referencias sin contenido es relativamente reducida:

Sin contenido	375	27,4%
Materias	913	66,7%
Obras	81	5,9%
Total	1369	100%

El siguiente cuadro muestra la distribución de las materias:

Lecturas coránicas[37]	624	68,3%
Ḥadīṯ	3	0,3%
Fiqh	8	0,9%
ᶜArabiyya/luga	170	18,6%
Adab	92	10,1%
Tibb	10	1,1%
Kalām	6	0,7%
Total	913	100%

(36) IA(Cairo) nº 1304. Sobre la aceifa de Cutanda véase Mª Jesús Rubiera y Míkel de Epalza, *Xàtiva musulmana (segles VIII–XIII)*, Xàtiva, 1987, p. 155.

(37) Las lecturas coránicas citadas explícitamente, como *qirā'at* Nāfiᶜ ("la lectura de Nāfiᶜ"), *qirā'at* Ibn Kaṯīr ("la lectura de Ibn Kaṯīr"), etc, se han considerado "obras" para el recuento estadístico, mientras que las expresiones más generales, como *al–qirā'āt* ("las lecturas"), o, incluso *al–qirā'āt al–sabᶜ* ("las siete lecturas"), se han considerado materia. Se ha razonado que cada *qirā'a* concreta es al Corán lo que cada colección canónica de tradiciones es al *ḥadīṯ*.

Todas las disciplinas islámicas fundamentales aparecen representadas, pero destacan por su alta frecuencia las lecturas coránicas (*qirā'āt*), la filología (*ᶜarabiyya/luga*) y el *adab*, que juntas suman un 96%. Parece claro, pues, que la expresión *ajaḏa ᶜan* es una fórmula aplicada fundamentalmente a las ciencias coránicas y filológicas, en tanto que *samiᶜa min* lo es para las ciencias de la tradición. Pero ¿puede suponerse que la fórmula *ajaḏa ᶜan* implica *simāᶜ* como modo de transmisión? Cabría pensar afirmativamente, puesto que, en caso contrario, no se explicaría que las ciencias coránicas y la filología nunca aparezcan tras la fórmula *samiᶜa min*. Sin embargo se encuentran referencias que indican que la expresión *ajaḏa ᶜan* no expresa en sí un modo de transmisión concreto, como: *ajaḏa ᶜan [fulān] jutaba-hu munāwalatᵃⁿ* ("tomó de [fulano] sus sermones del viernes por entrega")[38], *ajaḏa al-qirā'āt ᶜaraḍᵃⁿ ᶜan [fulān]* ("tomó las lecturas coránicas por presentación de [fulano]")[39], *ajaḏa muṣannaf al-Nisā'ī qirā'atᵃⁿ ᶜan [fulān]* ("tomó los *Sunan* de al-Nisā'ī por recitación de [fulano]")[40], y también: *ajaḏa ᶜan [fulān] Maqāmāt al-Ḥarīrī bayna qirā'a wa-simāᶜa* ("tomó de [fulano] las Maqamas de al-Ḥarīrī ya por recitación ya por audición")[41].

En vista de todo lo anterior optamos por considerar que la fórmula *ajaḏa ᶜan* se aplica fundamentalmente a las ciencias coránicas y a las filológicas, pero no implica un modo concreto de transmisión. En los casos en que no se indique otra cosa, éste sería la audición, el modo más habitual.

Veamos a continuación cómo se distribuyen las obras citadas:

Obras sobre lecturas coránicas	34	42%
Obras y colecciones de ḥadīṯ	22	27,2%
Obras de derecho	8	9,9%
Obras de gramática	6	7,4%
Obras de adab y poesía	8	9,9%
Obras históricas/biográficas	3	3,7%
Total	81	100%

(38) IA(Cairo) nº 1514.

(39) IA(Codera+Alarcón) nᵒˢ 1855, 1970.

(40) IA(Cairo) nº 1712.

(41) IA(Cairo) nº 1581.

En el cuadro precedente se observa algo parecido a lo ocurrido en el caso de la expresión *samiᶜa min*. Allí, cuando Ibn al–Abbār no indicaba la obra concreta que se transmitía, sino la materia, la expresión se aplicaba al *ḥadīṯ*. Sin embargo, cuando señalaba obras, éstas podían pertenecer a cualquier ciencia islámica, pero, preferentemente, al *ḥadīṯ*. Aquí, la expresión *ajaḏa ᶜan* se aplica sobre todo a las ciencias coránicas y filológicas cuando se trata de materias. Cuando se citan obras concretas, éstas pertenecen a cualquier disciplina islámica, aunque, preferentemente, a las *qirā'āt*.

A propósito de la expresión *samiᶜa min* hemos visto una serie de peculiaridades relativas a la audición señaladas en la *Takmila*. Tras la fórmula *ajaḏa ᶜan* también se encuentran datos concretos sobre la transmisión, pero en mucha menos cantidad. La referencia más destacable es la siguiente: *laqiya [fulān] ṣabiyyᵃⁿ wa–ajaḏa ᶜan–hu fī tilka l–ḥāl fa–li–ḏālika lam yuḥaddiṯ ᶜan–hu* ("encontró a fulano y tomó (lecciones) siendo un niño, por eso no transmitió de él")[42].

3.3. Expresión *qara'a ᶜalà [fulān]* (obra)

Son muy escasas las referencias en las que se halla la fórmula *qara'a ᶜalà [fulān] (obra)*: 90 en total. Debe identificarse con el modo de transmisión por recitación o lectura. Su escasa frecuencia puede deberse al hecho de que en las sesiones de audición se escogería a un solo individuo, un discípulo aventajado o predilecto, para realizar la función de *qāri'* o lector. Éste recibiría la transmisión por recitación, y el resto de los discípulos, por audición. Por otro lado se observa que, frente a las fórmulas *samiᶜa min* y *ajaḏa ᶜan*, tras las que apenas se citan obras, con la expresión *qara'a ᶜalà* sucede lo contrario: Ibn al–Abbār suele señalar la obra concreta que lee o recita un *qāri'*.

Materias[43]	6	6,7%
Obras	75	83,3%
Sin contenido	9	10%
Total	90	100%

(42) IA(Cairo) nº 1309.

(43) En concreto, *adab* (5) y *ᶜarabiyya* (1).

En algunas ocasiones no es el biografiado quien recita sino el que escucha la recitación de un condiscípulo de mayor prestigio: *samiᶜa min [fulān] Ṣaḥīḥ al-Bujārī bi-qirā'at Ibn ᶜUbayd Allāh* ("escuchó de [fulano] el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī en la lectura de Ibn ᶜUbayd Allāh")[44]. Hemos visto en el apartado 2.2. que el fundador de la escuela mālikí, Mālik b. Anas, consideraba de igual valor la audición y la recitación. Pero, según acabamos de señalar, el *qāri'* o lector/recitador tiene un papel sobresaliente frente al mero auditor: 1) Ibn al-Abbār suele señalar la obra concreta que se lee o recita; en cambio, raramente indica la obra transmitida por audición, y 2) a veces nos ofrece el nombre del *qāri'* cuando no se trata ni del maestro ni del discípulo biografiado.

A continuación se ofrece el recuento de referencias por obras, agrupadas según las materias:

Corán	30	40%
Obras de ciencias coránicas	1	1,3%
Obras de ḥadīṯ	18	24,0%
Obras de fiqh	14	18,7%
Obras de filología	3	4%
Obras de adab	5	6,7%
Obras de historia/biografías	4	5,3%
Total	75	100

Todas las disciplinas islámicas están representadas, pero el Corán se destaca sensiblemente. Evidentemente el libro sagrado se recitaba según alguna de las lecturas canónicas. Así: *qara'a al-Qur'ān ᶜalà [fulān] bi-l-sabᶜ* ("recitó el Corán ante [fulano] según la siete lecturas canónicas")[45]. No puede pensarse que la expresión *qara'a ᶜalà* tenga alguna relación especial con las lecturas coránicas, como hemos visto que sucede en parte con la expresión *ajaḍa ᶜan*. El mayor porcentaje de citas al Corán debe verse, más bien, como índice del gran desarrollo de las ciencias

(44) IA(Cairo) nᵒˢ 239, 637, 1493; IA(Codera) nº 1633. Sobre Ibn ᶜUbayd Allāh véase IA(Cairo) nº 2080.

(45) IA(Cairo) nº 1459; IA(Codera+Alarcón) nº 1891.

coránicas en al-Andalus, como puede observarse en el gráfico 1, ya presentado[46]. Por otro lado hay que considerar que: 1) el Corán debe ser conocido por todo buen musulmán; 2) el Corán es necesario para los estudios de *uṣūl al-fiqh* o fundamentos del derecho; 3) las ciencias coránicas y las filológicas guardan una estrecha relación.

3.4. Expresión *aŷāza la-hu*

Se ha señalado más arriba que los modos de licencia (*iŷāza*) pueden ser muy variados, y así se refleja en la *Takmila*. Se ha contabilizado un total de 1301 casos en los que aparece la expresión *aŷāza la-hu* ("le dio licencia para transmitir"), o alguna otra equivalente. Solamente en contadas ocasiones se deja explícito el contenido de la *iŷāza*, que suele ser poco concreto, según se puede observar en la siguiente relación:

conjunto de la transmisión del maestro (*ŷamī riwāyati-hi*)	8
lo que el maestro había transmitido (*mā rawā-hu*)	12
lo que el maestro había transmitido y compuesto (*mā rawā-hu wa-allafa-hu/sannafa-hu*	18
obras concretas	8

Sobre las modalidades de *iŷāza* reflejadas por la *Takmila*, caben citar las siguientes referencias. No era necesario que el receptor de la licencia hubiera llegado a conocer personalmente al maestro: *aŷāza la-hu wa-lam yalqa-hu* ("le dio licencia para transmitir sin encontrarse con él")[47]. O, si acaso le hubiera conocido personalmente, no era necesario que el discípulo le escuchara: *aŷāza la-hu wa-lam yasmaᶜ-hu* ("le dio la licencia sin haberle escuchado")[48]. Como la *iŷāza* no implica

(46) No se puede pensar que Ibn al-Abbār dé un trato de preferencia a los lectores coránicos. L. Pouzet señala al comienzo de su estudio sobre los lectores coránicos andalusíes en Oriente que, en los últimos siglos de la presencia musulmana en al-Andalus, el Occidente musulmán se convirtió en "leader incontesté" en esta materia ("Un type d'échange culturel", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, p. 658). Por mi parte, he analizado el diccionario biográfico oriental de *muqri'*-s, *Maᶜrifat al-qurrā'* de al-Ḏahabī (m. 748/1348 o 753/1352), donde cabe encontrar las biografías de los lectores coránicos más destacados del mundo islámico a los ojos de un ulema oriental. Un recuento de los lectores coránicos biografiados en esta obra sugiere que, en la segunda mitad de la época almorávide, y sobre todo, en época almohade, es cuando esta actividad en al-Andalus goza de un gran aprecio en todo el mundo islámico, hasta el punto de que en el intervalo de los lectores fallecidos entre 551/1156-600/1203 (personajes que pudieron formarse en la segunda mitad de la época almorávide o primera de la almohade) la representación andalusí es superior a la del resto del mundo islámico. (Datos tomados de mi Tesis Doctoral inédita).

(47) IA(Cairo) nº 1664; IA(Codera+Alarcón) nº 1911.

(48) IA(Cairo) nº 1381.

una relación directa, Ibn al-Abbār debe indicar del mismo modo la ausencia de relación, como constatar que efectivamente hubo un trato directo: *aŷaza la-hu wa-laqiya-hu* ("le dio la licencia habiéndose encontrado")[49]; *aŷāza la-hu wa-samiᶜa min-hu* ("le dio la licencia habiéndole escuchado")[50]. Hemos visto más arriba, en una referencia sobre la audición, que la transmisión del saber podía ser recíproca. El modo concreto de transmisión sería indiferente. Ibn al-Abbār señala un caso de audición e *iŷāza* recíprocas en las que él mismo está implicado: *samiᶜtu min [fulān] wa-samiᶜa min-nī wa-aŷāza lī bi-lafẓi-hi wa-aŷaztu la-hu* ("escuché de [fulano] y él escuchó de mí; me dio la *iŷāza* personalmente y yo se la di a él")[51]. La transmisión de una obra podía efectuarse en parte por audición y en parte por *iŷāza*[52]. El receptor de la *iŷāza* podía ser un niño: *aŷāza la-hu ŷaddu-hu fī ṣigari-hi* ("su abuelo le dio la licencia en su niñez")[53]; *aŷāza la-hu [fulān] wa-huwa ibn sitt sinīn* ("[fulano] le dio la licencia cuando contaba con seis años de edad")[54]. El aspecto que quizá llama más la atención son las licencias múltiples y las licencias generales, señaladas con bastante frecuencia. Por ejemplo: *aŷāza la-hu [fulān] wa-li-banī-hi* ("[fulano] le dio licencia a él y a sus hijos")[55]; dos orientales, al-Jušūᶜī y al-Silafī, dieron licencias generales (*al-iŷāza al-ᶜāmma*) a los andalusíes[56]. Cuando Ibn al-Abbār señala una de estas *iŷāzas* generales, en cierta manera está indicando un posible eslabón débil en una cadena de transmisión: *ḥaddaṯa ᶜan [fulān] bi-l-iŷāza al-ᶜāmma* ("transmitió de [fulano] con licencia general")[57]. Tal vez por esta razón sería raro que un maestro indicara explícitamente que transmitía a través de una *iŷāza* general: *kāna yuḥaddiṯ bi-l-iŷāza al-ᶜāmma wa-yaqūl bi-hā* ("transmitía por licencia general y la declaraba")[58]. La *iŷāza* podía también denegarse[59]. No son infrecuentes las peticiones de licencia efectuadas por el mismo interesado o por una tercera persona: *istaŷāza*

(49) IA(Codera+Alarcón) nº 1911.

(50) IA(Cairo) nºs 1301 y 1738.

(51) IA(Cairo) nº 1682.

(52) Por ejemplo: IA(Cairo) nº 1887; IA(Codera+Alarcón) nº 1894.

(53) IA(Cairo) nº 826.

(54) IA(Codera), nº 1670.

(55) IA(Codera) nº 1642.

(56) Las referencias son numerosas; baste con IA(Cairo) nº 442.

(57) IA(Codera+Alarcón) nº 1832.

(58) IA(Cairo) nº 1673.

(59) IA(Cairo) nºs 239, 2099; IA(Codera) nº 1613.

huwa li-nafsi-hi ("le pidió la licencia para sí mismo")[60]; *istaŷāza la-hu [fulān]* ([fulano] le pidió [al maestro] la licencia para [un tercero]")[61].

3.5. Expresión *kataba*

Se ha contabilizado un total de 287 expresiones en las que aparece el verbo *kataba* "escribió". Pero hay que distingir los casos seguidos de la preposición *ilà* (225), es decir, un 78,4%, de los seguidos por otras preposiciones (62), que corresponde a un 21,6%.

Con *kataba ilà [fulān]* se señala la transmisión por escrito. Es significativo que, de la mayor parte de los maestros que transmiten según esta modalidad, se señale su lugar de origen, y que la mayoría sean orientales. Se trataría, pues, de una transmisión "por correspondencia", efectuada en casos particulares. El discípulo no podría ponerse en contacto directo con un maestro, ante la imposibilidad de realizar un viaje, y solicitaría la transmisión de determinado saber por escrito a través de terceros. Por otro lado, no se expresa en ningún caso el contenido de lo que se transmite. Solamente en dos ocasiones se especifica la licencia para transmitir, pero no el contenido concreto: *kataba ilay-hi bi-iŷāza mā rawà-hu* ("le escribió con licencia de transmitir lo que había transmitido")[62]. En la segunda referencia está implicado el mismo Ibn al-Abbār y cierto maestro oriental: *kataba ilay-hi yuŷīz la-hu wa-lī ŷamīᶜ riwāyati-hi ... wa-anā ibn ᶜāmayn* ("escribió [a fulano] dándole licencia a él y a mí de transmitir todo lo que él había transmitido...; yo tenía entonces dos años")[63].

En las expresiones *kataba* seguidas de las preposiciones *ᶜan [fulān]* o *li-[fulān]* o sin preposición, el sujeto no es el maestro-transmisor sino el discípulo (el biografiado). Se señala entonces el mero acto de escribir o de copiar. No se trata, pues, de un modo de transmisión. Así podía ocurrir en las sesiones de audición: *kataba mā samiᶜa* ("escribió lo que escuchó")[64]; *samiᶜa min [fulān] Ṣaḥīḥ al-Bujārī wa-kataba-hu bi-jaṭṭi-hi* ("escuchó de fulano el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī y lo escribió de su puño y letra")[65]. *Kataba bayna yaday-[fulān]* o *li-[fulān]* suele estar referido a la función de secretario de un magistrado. Así: *ṣaḥiba al-qāḍī*

(60) IA(Cairo) nº 1514.

(61) IA(Cairo) nºs 1514, 1678.

(62) IA(Cairo) nº 570.

(63) IA(Cairo) nº 2105

(64) IA(Cairo) nº 2057.

(65) IA(Cairo) nº 878.

[fulān] wa-lāzama-hu wa-kataba bayna yaday-hi ("acompañó al cadí [fulano], le fue asiduo y le hizo de secretario"[66], o *ṣaḥiba qāḍī l-ŷamāᶜa [fulān] wa-jtaṣṣa bi-hi wa-kataba la-hu* ("acompañó al cadí de la comunidad [fulano], tuvo con él una relación particular y le hizo de secretario")[67].

3.6. Expresión *nāwala* o equivalentes.

En las biografías examinadas de la *Takmila*, las expresiones *nāwala*, *munāwala* o *tanāwala*, que denotan la transmisión por presentación, aparecen en catorce ocasiones. Es, por tanto, un tipo de transmisión muy poco frecuente. Solamente en dos casos no se cita la obra o la materia transmitida. Las obras citadas pertenecen a géneros variados; los comentarios al Corán, las colecciones de tradiciones y el *Muwaṭṭa'* aparecen en más de una ocasión. Son curiosos dos casos de transmisión del conjunto de los libros de sendas bibliotecas[68]. Como no parece probable que el discípulo los copiara, se trataría de regalos de bibliotecas con autorización para transmitir el contenido de sus libros.

3.7. Expresión *tafaqqaha bi-[fulān]*.

("Estudió derecho con [fulano"). Aparece en 84 ocasiones. En ningún caso se señala obra o rama concreta del derecho. Expresa la materia objeto de enseñanza (*fiqh*), y no implica un modo concreto de transmisión. Éstos habrán de señalarse mediante las fórmulas consabidas, como, por ejemplo: *tafaqqaha bi-[fulān] wa-qara'a ᶜalay-hi al-Mudawwana* ("estudió derecho con [fulano] y recitó ante él la *Mudawwana*")[69]. Podría considerarse sinónima la expresión *darasa ᶜalà [fulān]* ("estudió con"), contabilizada en veinte ocasiones. Pero se diferencia, al menos formalmente, en que casi siempre es explícita la materia: *darasa ᶜalà [fulān] al-fiqh*[70] (recordemos que el *fiqh* está implícito en el verbo *tafaqqaha*). La sinonimia queda clara en la siguiente cita: *tafaqqaqa bi-[fulān] wa-darasa fī maŷlisi-hi*[71]. A propósito de esta expresión, puede resultar de interés la mención de un jurista, fallecido en Murcia en 574/1178, que tuvo determinados cargos en la administración judicial de Murcia, Játiva y Orihuela. Ibn al-Abbār señala que "enseñó el *fiqh*

(66) IA(Cairo) nº 189.

(67) IA(Cairo) nº 1724.

(68) IA(c) 1626 y IA 1560.

(69) IA(Cairo) nºs 1541 y 1569.

(70) En un sólo caso *darasa* no se refiere al derecho, sino al *Kitāb* de Sībawayhi: IA(Cairo) nº 1469.

(71) IA(Cairo) nº 2050.

según la escuela cordobesa" (*darrasa al-fiqh ᶜalà l-ṭarīqa al-qurṭubiyya*)[72]. Esta "escuela cordobesa" debe identificarse con la casuística (*furūᶜ al-fiqh*) desarrollada en época omeya. La referencia no carece de importancia, ya que pone de manifiesto el mantenimiento de la casuística tradicional en Šarq al-Andalus frente a la tendencia, en época almorávide y almohade, a dar un mayor énfasis a las fuentes del derecho (*uṣūl al-fiqh*). Dentro de este último movimiento se suele destacar a otro šarqī, Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126) y a Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī (m. 534/1149)[73].

3.8. Expresión *ḥaddaṯa ᶜan [fulān]*.

Aparece en 85 ocasiones. Se expresa la obra transmitida en la mitad aproximada de las referencias. Dichas obras son de todo tipo: ciencias coránicas, tradiciones, derecho, filología y bellas letras. En un segundo grupo de referencias no se deja explícita la obra transmitida, pero se hace constar que la transmisión se efectuó con *iŷāza* o licencia (14 ocasiones). En el resto de referencias no consta más que el nombre del transmisor. Esta expresión no parece implicar un modo de transmisión concreto. Tampoco indica una materia específica. Es probable que Ibn al-Abbār la utilice como expresión sinónima de *rawà ᶜan* ("transmitió de"). La diferencia puede estar en que con esta última fórmula señala la transmisión del maestro al personaje biografiado, mientras que con *ḥaddaṯa ᶜan* indica la transmisión del personaje biografiado a su(s) discípulo(s)[74].

3.9. Expresión *rawà ᶜan [fulān]*.

Aparece en un 989 ocasiones. *Rawà ᶜan* ("transmitió de"), y como sinónimo, *la-hu riwāya ᶜan* ("tiene transmisión de"), se aplica a la transmisión en sí: se trata de la constatación de la transmisión. Quizá por esta razón es raro que tras la expresión *rawà ᶜan* se declare la obra o materia concretas transmitidas[75]. En cambio, sí es muy frecuente que a continuación se señale el objeto de la transmisión tras otras fórmulas, como *samiᶜa min, ajaḍa ᶜan* etc. Por ejemplo: *rawà ᶜan [fulān] samiᶜa min-hu Muwaṭṭa' Mālik* ("transmitió de [fulano]; escuchó de él el *Muwaṭṭa'*

(72) IA(Cairo) nº 189.

(73) Cfr. mi Tesis Doctoral inédita, p. 180.

(74) Ibn al-Abbār utiliza muy corrientemente la expresión *ḥaddaṯa ᶜan-hu [fulān]* cuando se refiere a los discípulos del biografiado. Pero, como se ha justificado más arriba, la parte de las biografías relativa a los discípulos de los personajes biografiados no se ha tomado en cuenta para la realización del presente trabajo.

(75) Las excepciones quedan prácticamente reducidas a las siguientes: IA(Cairo) nºs 148, 215, 434, 451, 735, 1841, 1295, 1297 y 1354; IA(Codera+Alarcón) nºs 1610, 1914, 1992, 2021 2086 y 2094; IA(Alarcón) nº 2361 bis.

de Mālik")[76]. En algún caso se expresa el carácter o la calidad de la *riwāya*. Así: *lam yaḍbiṭ mā rawà ᶜan [fulān]* ("no fijó con precisión lo que había transmitido de [fulano]")[77]. Las *riwāya*–s "altas", es decir, transmisiones con *isnād*–es o cadenas de transmisión breves, eran muy apreciadas por encontrarse más cerca de las fuentes[78]: *ᶜalà [fulān] iᶜtamada li–ᶜalw riwāyati–hi* ("se apoyó en [fulano] por lo alto de su *riwāya*[79]. De ordinario se produce una transmisión "alta" cuando un personaje recibe alguna enseñanza en edad temprana y la transmite en edad avanzada. De aquí que muchos maestros buscaban discípulos muy jóvenes[80]. Una cadena de transmisión integrada por abuelo–padre–hijo podría fácilmente implicar un *isnād* "alto". En este sentido podría interpretarse que Ibn al–Abbār se ve obligado a declarar: *la–hu riwāya ᶜan abī–hi ᶜan ŷaddi–hi wa–lam yaᶜlu isnādu–hu* ("tiene transmisión de su padre, tomándola de su abuelo y su *isnād* no es alto")[81]. En escasas ocasiones se hace referencia a alguna *riwāya* de prestigio, como la del *Muwaṭṭa'* de Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848)[82]. Finalmente, señalaremos que frente a la *riwāya* o mera recepción, memorización, fijación por escrito y transmisión de las ciencias islámicas, que ocupa la parte más importante de la actividad intelectual, existe un estudio crítico (*dirāya*), que, aunque minoritario, gozaba de gran estima entre los autores árabes[83]. Así: *kānat al–dirāya aglab ᶜalay–hi min al–riwāya* ("se interesó mucho más por el conocimiento crítico que por la transmisión")[84].

4. Conclusiones.

4.1. Sobre la terminología empleada.

Las fórmulas o expresiones empleadas más usualmente por Ibn al–Abbār en su *Takmila* para indicar la recepción de la transmisión de los personajes biografiados

(76) IA(Cairo) nº 1410. Los ejemplos se pueden multiplicar.

(77) IA(Cairo) nº 1632. Sobre la exactitud y fijación de los *ḥadīṯ*–es (*ḍabṭ*) véase *Taqrīb*, pp. 80 y ss.

(78) *Taqrīb*, pp. 193–199.

(79) IA(Cairo) nº 1381.

(80) *Taqrīb*, p. 198 y n. 4.

(81) IA(Cairo) nº 1606.

(82) IA(Cairo) nºs 298, 1520 y 2122; IA(Codera+Alarcón) nº 1720. Sobre esta transmisión concreta, conocida tanto en Oriente como en Occidente, véase M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, 1968, p. 100.

(83) La oposición *riwāya–dirāya* se encuentra en todas las ciencias islámicas. Véase el prefacio de W. Marçais al *Taqrīb* de al–Nawāwī, pp. i–iv.

(84) IA(Cairo) nº 1497.

pueden estar señalando bien la forma, bien el contenido de la transmisión o ambos tipos de información al mismo tiempo. Las fórmulas *qara'a ʿalà*, *aŷāza li–*, *nāwala* y *kataba ilà* expresan claramente la recepción de la transmisión por recitación, licencia, entrega y escrito respectivamente. Otras expresiones implican materias o disciplinas concretas, pero no un modo de transmisión. Así, *tafaqqaha*, y según parece, *darasa*, están asociadas al derecho. Las fórmulas *samiʿa min* y *ajaḏa ʿan* parecen señalar tanto los modos de transmisión como determinadas materias con preferencia. En el primer caso, tradiciones proféticas por audición; en el segundo, ciencias coránicas y filológicas por audición o por algún otro modo de transmisión si así se indica. Finalmente, *rawà ʿan* y *ḥaddaṯa ʿan* no hacen referencia ni al modo ni al contenido, sino a la transmisión en sí misma.

4.2. Sobre los modos de transmisión.

Según al–Nawāwī, los modos de transmisión del *ḥadīṯ* por orden descendente de valor eran: 1) *samāʿ* (audición), 2) *qirā'a* (recitación), 3) *iŷāza* (licencia), 4) *munāwala* (entrega), 5) *kitāba* (escrito), 6) *iʿlām* (declaración), 7) *waṣiyya* (testamento) y 8) *wiŷāda* (hallazgo).

Considerando en conjunto todas las ciencias islámicas, los modos de transmisión en al–Andalus durante las épocas almorávide y almohade según, no su valor intrínseco sino la frecuencia de su aplicación, seguirían el siguiente orden: 1) audición, 2) licencia, 3) escrito, 4) recitación y 5) entrega. Los dos primeros son los más frecuentes con gran diferencia. Por otro lado, no es fácil deducir de los datos aportados por la *Takmila* cuál era el rango o valor dado a cada una de tales formas de transmisión. Mālik b. Anas consideraba equivalentes la audición y la recitación, pero, como se ha apuntado en líneas anteriores, parece que el modo más apreciado era la recitación. El valor de la *iŷāza* dependería de cada caso particular: no sería lo mismo la transmisión efectuada a través de una *iŷāza* general que según una *iŷāza* particular o una *iŷāza* acompañada de otra forma de transmisión. Los modos más controvertidos entre los teóricos en relación a su validez, a saber, *iʿlām* (declaración), *waṣiyya* (testamento) y *wiŷāda* (hallazgo), no debían producirse, o apenas se daban en la práctica en al–Andalus durante el período citado, puesto que no se hallan citados en la *Takmila* en ninguna ocasión.

La *Takmila* nos ofrece algunos detalles y circunstancias particulares referentes a las formas de transmisión, según se ha señalado a lo largo del apartado 2. de este trabajo. La información resulta escasa si la comparamos con la proporcionada por el *Taqrīb* de al–Nawāwī. Sin embargo tiene el interés de estar basada en la práctica, durante un período y en un lugar concretos.

MUDÉJARES VALENCIANOS VIAJAN A GRANADA

Por
LUIS F. BERNABÉ PONS

El mantenimiento de la lengua árabe entre la población musulmana de Valencia posterior a la conquista del siglo XIII resulta un hecho a estas alturas incontrovertible, por más que se haya visto precedido en su estudio de afirmaciones sin demasiada base científica y que haya sido hasta muy recientemente puesta en duda[1].

El Reino de Valencia se significa, junto con Granada, como la única zona geográfica hispana donde el uso del árabe se mantendrá hasta el mismo momento de la expulsión de los moriscos en 1609, y la problemática de ese uso con respecto a las autoridades religiosas cristianas, especialmente en el siglo XVI, puede ser rastreado en los abundantísimos testimonios inquisitoriales o en las propias declaraciones de los religiosos encargados de la evangelización de la población musulmana[2].

---

(1) *Vid.* el resumen de la discusión, a partir de la opinión que él denomina "tradicionalista", en R. I. Burns, "La muralla de la llengua. El problema del bilingüisme i de la interacció entre musulmans i cristians al regne medieval de València", *L'Espill*, 1/2 (1979), pp. 15–24. *Vid.* también M. C. Barceló, "La llengua àrab al País Valencià (segles VIII al XVI)", *Arguments*, 4 (1979), pp. 123–149 y D. Bramon, "Una llengua, dues llengües, tres llengües", en: Pere Sisé, *Raons d'Identitat del País Valencià*, València, 1977, pp. 17–47.

(2) Para Burns, la opinión tradicional se ve alterada sustancialmente a partir del libro de Joan Fuster *Poetes, moriscos i capellans* (València, 1962), quien, tras utilizar los abundantes documentos referidos a los moriscos recogidos por P. Boronat y Barrachina (*Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901), concluye que la cultura "gairebé exclusivament aràbiga entre els moriscos valencians del segle XVI implica l'existència d'un règim plenament àrab abans de la croada

Es conocido que los privilegios que fueron concedidos a los musulmanes después de la conquista reconocían a éstos el derecho de seguir usando la lengua árabe y de enseñársela a sus hijos. De esta manera, la comunidad mudéjar continuará usando su lengua materna amparada por la autoridad oficial[3], la cual, a su vez, comenzará a procurarse el servicio de traductores de árabe para la cancillería real[4].

Durante los siglos XIV y XV el árabe, pues, será la lengua "oficial" de la comunidad mudéjar valenciana en tanto que reconocida por la autoridad real. Aunque todavía no estamos muy bien informados acerca de los modos de comunicación entre la comunidad islámica y la cristiana, sí observamos que el árabe funciona en pie de igualdad con la lengua romance en cuanto lengua de comunicación oficial. De la misma forma, su uso interno dentro de la comunidad islámica había de ser uniforme, si bien no puede precisarse con exactitud en qué medida este conocimiento del árabe iba acompañado de un conocimiento de la lengua romance, valenciano en un principio y castellano más tarde.

Por otro lado, también es cuestión ardua el dilucidar en qué proporción ese conocimiento del árabe estaba limitado a su uso oral o, si bien, entre la población mudéjar valenciana estaba más o menos extendida la escritura en caracteres árabes. Si bien es conocido que ciertos individuos pertenecientes a una élite económica o cultural (comerciantes, oficiales reales, alfaquíes, etc) conocían y usaban el árabe escrito hasta fechas que prácticamente lindan con los decretos de expulsión, los datos referentes a un espectro mucho más amplio de la población musulmana son más problemáticos en cuanto a su interpretación: por un lado, la circulación de amuletos y papeles con grafemas árabes inscritos puede no indicar mucho más que un uso mágico derivado del carácter taumatúrgico que el alifato había llegado a tener[5]; por otra parte, el mayor o menor conocimiento de la lengua árabe irá dependiendo cada

---

del segle XIII" (Burns, p. 17). Sin embargo, la opinión tradicional se verá extendida con los trabajos de Ubieto Arteta en los años 70, y, así, S. Haliczer vuelve a afirmar, si bien con matizaciones: "In spite of the insistence of certain modern historians that the Moriscos preserved the use of some form of Arabic right down to the expulsion, the evidence suggests that large number of Moriscos could understand and speak Castilian or Valencian even if they continued to use Arabic among themselves" (*Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478–1834*), Berkeley–Los Angeles, 1990, p. 249).

(3) *Vid.*, por ejemplo, el caso que cita J. Boswell (*The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven–London, 1977, p. 505; tb. en C. Barceló, *Minorías islámicas en el País Valenciano*, Valencia, 1984, p. 138) en el que un musulmán de Elche se queja en 1360 a la reina de que el baile pretende que traduzca "en cristianesch" un manual "de la cullita dels rendes e drets" a su costa. La reina ordenará al baile que, si necesita realmente traducirlo, lo haga a expensas de la corte y no del musulmán.

(4) Barceló, *Minorías...*, p. 138, 139; D. Romano, "Judíos escribanos y trujamanes en la Corona de Aragón", *Sefarad*, 38 (1978), pp. 71–105.

(5) *Vid.* P. Boronat, *Los moriscos...*, vol. I, p. 492.

vez más, aparte del lugar de residencia, de que en los años de su educación la presión evangelizadora cristiana haya sido más acusada[6].

Así, pues, puede establecerse con seguridad un conocimiento extendido del árabe hablado en su vertiente dialectal en la Valencia del siglo XV, junto a un conocimiento del árabe escrito mucho más restringido en cuanto a su extensión. Sin embargo, existe un fenómeno entre los mudéjares valencianos del siglo XV que obliga a poner matices, siquiera suposiciones, a esta afirmación.

Sabido es que entre los siglos XIII y XV son numerosos los mudéjares valencianos que marchan al Reino de Granada por asuntos diversos. Con alguna fluctuación este tráfico, que con bastante frecuencia resulta de una y definitiva dirección[7], se mantendrá en número hasta que lleguen las primeras restricciones a la salida del Reino de Valencia. Durante el siglo XV no existe apenas inconveniente por parte de las autoridades cristianas en extender guiajes y salvoconductos para que los mudéjares marchen a Granada por asuntos como negociar, recuperar deudas, ver a los familiares o a estudiar.

Detengámonos en este último caso: ¿Qué era lo que estos mudéjares valencianos iban a estudiar al Reino de Granada? Fundamentalmente dos cosas: la primera, los conocimientos necesarios para poder ejercer el cargo de alfaquí de la aljama: estudios coránicos, la Sunna, todos los requisitos, en fin, para hacerse peritos en la ley islámica. Aún cuando esta iniciativa pueda sorprender un tanto al existir autoridades religiosas islámicas en el Reino de Valencia durante el siglo XV, puede comprenderse en el sentido de que en el todavía no conquistado reino de Granada el estudio de estas ciencias puede resultar mucho más continuado y sólido, con autoridades de más prestigio que en Valencia, donde los alfaquíes van quedando cada vez más aislados y más dedicados a enseñar los rudimentos de la fe islámica entre la masa de mudéjares desperdigados por la geografía valenciana. La elección de Granada se vuelve, si no estrictamente necesaria, sí recomendable.

La segunda de las cosas que los mudéjares valencianos declaran ir a aprender a Granada es, quizá, más simple, pero igualmente vital para su propia idiosincrasia: la lengua árabe. Ahora bien, ¿no estaba extendido el árabe en Valencia durante el siglo XV? Por esta época incluso se están realizando fatigosas traducciones de

(6) *Vid.* M. C. Barceló, *Minorías...*, pp. 141-143.

(7) *Vid.* J. Hinojosa, "Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV", en: *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, 1978, pp. 91-160.

libros científicos y religiosos en Valencia[8], ¿por qué marchar entonces al Reino de Granada?

Tomemos a título de ejemplo tres casos que J. Hinojosa recoge de la documentación de la Bailía referentes a febrero–marzo de 1476[9]:

> 1476, febrero, 23, Valencia.
> Guiaje a favor de Eça, hijo de Mahomat Hiole, de Buñol, que va a Granada a aprender a leer y escribir árabe.
>
> 1476, marzo, 3, Valencia.
> Guiaje a favor de Alí Benaley, de la Vall de Garig, que va a Almería a aprender árabe.
>
> 1476, marzo, 4, Valencia.
> Salvoconducto a favor de Yahie Benaley, de la Vall de Garig, que va a Almería a aprender árabe y a acompañar a Alí Benaley.

De la lectura de estos tres casos pueden extrapolarse tanto unas dudas como unas impresiones. En primer lugar, lo más evidente, ¿poseían algún tipo de competencia en la lengua árabe? En el caso de Eça Hiole de Buñol parece que al menos sí poseía la capacidad de hablarlo, puesto que se especifica que va a aprender a leer y escribir la lengua árabe; en los otros dos casos de Alí y Yahie Benaley de la Vall de Garig, simplemente se afirma que van a aprender árabe a Almería, como si ya ni siquiera tuvieran la competencia oral en dicha lengua.

En cualquier caso, con el primer ejemplo al menos, estamos ante un caso prototípico de la enorme diglosia que afectaba a la población islámica valenciana: capaz de hablar en el árabe de sus mayores, el árabe dialectal valenciano, está incapacitada, sin embargo, para poder leer los caracteres de un texto como el Corán y, posiblemente, para entender parte de su recitación. En este sentido, la marcha a Granada responde a un intento, digamos, de "escolarización", de poder aprehender el utillaje imprescindible para avanzar en el conocimiento de su religión y de su cultura que hasta ahora sólo conocían a través de un lenguaje familiar interno. Mucho más, por supuesto, en el segundo de los casos si aceptamos la premisa de

---

(8) *Vid.* L. García Ballester, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976, p. 72. Conviene tomar en cuenta también un caso como el del antiguo alfaquí de Xàtiva convertido al cristianismo en 1487, Juan Andrés, que, según propio testimonio, tradujo del árabe al aragonés el Corán y la Sunna (*Vid.* J. El Kolli, *La polémique islamo–chrétienne en Espagne (1492–1640) à travers les refutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón*, Montpellier, 1983 [Thèse pour le Doctorat], 113–114).

(9) J. Hinojosa, *Documentación medieval alicantina en el Archivo del Reino de Valencia*, Alicante, 1986, p. 122.

que la competencia lingüística de esos mudéjares de la Vall de Garig se limitaba simplemente al romance.

Sin embargo, en todos estos casos sigue presentándose una pregunta fundamental: ¿Por qué ir a Granada? ¿Por qué marchar cientos de kilómetros al sur atravesando varios reinos cuando consta la presencia de personas que usaban y enseñaban la lengua árabe por estas mismas fechas en el reino de Valencia?

Parece difícil una sola respuesta que de completa respuesta a este interrogante. Quizá haya que pensar en una respuesta parecida a la de los estudios de alfaquí: en Granada sus estudios pueden ser más completos y "fiables", dando así una carta de autoridad a sus futuros conocimientos; sin embargo, esta solución comporta el aprendizaje de otra variedad del árabe hispano, la granadina, y seguramente no del árabe clásico. Puede, por otra parte, que la respuesta gire parcialmente en torno a una voluntad de no retorno: puesto que la voluntad de esos mudéjares era establecerse en el Reino de Granada, y dadas las escasas restricciones de las autoridades cristianas para el desplazamiento, quizá el motivo del viaje era lo de menos.

En cualquier caso, lo que parece necesario es seguir atendiendo en este punto a los casos particulares para que, una vez analizados éstos cuantitativa y cualitativamente, puedan establecese las debidas consideraciones a las conclusiones generales. El que unos determinados mudéjares valencianos hubieran perdido su capacidad de comunicarse en árabe, aunque poco frecuente, no es, en sí, un hecho inexplicable. Lo que sigue planteando dudas es, sin embargo, que recorran cientos de kilómetros para hallar algo que hubieran podido encontrar muy cerca de su propia casa.

LA PROPIEDAD DE TIERRAS EN LA MORERÍA DE CASTELLÓ DE LA PLANA: 1462-1527

Por
CARMEN DÍAZ DE RÁBAGO
Universidad Jaume I, Castelló de la Plana

1.– Introducción

La situación económica de los musulmanes valencianos sufrió bastantes cambios desde la conquista de inicios del siglo XIII hasta el siglo XIV. También en su aspecto cuantitativo sufrieron un progresivo descenso demográfico (1) y a mediados o más bien finales del siglo XIV dejaron de ser globalmente mayoría (2).

Las aljamas urbanas de la València bajomedieval son una muestra de la situación minoritaria en que quedaron algunos musulmanes (3). Desde la conquista y en adelante, a lo largo de los siglos XIII y XIV, las principales ciudades y villas del reino (4) se fueron vaciando de musulmanes. En algunos lugares, como Xàtiva o València, perduraron grupos minoritarios de mudéjares formando morerías o barrios específicos de moros.

En otros lugares, como fue el caso de la villa medieval de Castelló de la Plana, la antigua población mayoritaria musulmana perdió su fuerza frente a la presión del poder cristiano y se dispersó por completo en la primera mitad del siglo XIV, no quedando siquiera morería.

---

(1) Otras zonas, como la cuenca del Millars o la serra d'Espadà, conservaron o incluso aumentaron su población musulmana al trasladarse allí musulmanes de otras zonas atacadas por el poder cristiano.

(2) Meyerson, M.D.: *The Muslims of Valencia: in the age of Fernando and Isabel. Between coexistence and crusade,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, USA, 1991.

(3) La mayoría de musulmanes residió en lugares rurales, sobre todo de señorío.

(4) Siendo más acusado en las zonas del norte y del litoral.

Éste no fue el único caso de pérdida poblacional, por lo que ya desde el siglo XIV y durante el siglo XV, y en plena crisis demográfica, el monarca cambió su postura de relegar a los mudéjares y, en adelante, comenzamos a ver documentados sucesivos intentos de crear morerías en núcleos urbanos de realengo (5).

Con esta misma actitud concedió el rey Martín el Humano en 1402 un privilegio a la villa de Castelló para poder crear en ella una nueva aljama de musulmanes, que se sustentará y perdurará hasta la expulsión de 1609, manteniendo un nivel de propiedad suficiente para ello.

2.– **Fuentes para el estudio de la propiedad de la tierra**

El estudio global que hemos realizado sobre la morería de Castelló ha partido de unas fuentes documentales que son privilegiadas, ya que no se dispone de ellas para el estudio de otras aljamas musulmanas del reino (excepto el caso de Alzira). Se trata de los «Llibres de vàlues de la Peyta», que contienen inmuebles. Con esto, se ha podido hacer una reestructuración de la aljama castellonense durante la baja edad media, cosa que sólo se había hecho hasta ahora con la aljama de Alzira (6). Así, hemos catalogado diversas variables a partir de dicha fuente (7): población global de la morería, nivel de riqueza relativo, propiedad de tierras, propiedad de inmuebles urbanos e incluso composición familiar del grupo.

Nos centraremos en el presente artículo en el aspecto de la propiedad de la tierra dentro del término municipal de Castelló, pues los campesinos podían tener parcelas en diversos términos municipales, sin dejar de mencionar desde el principio cuál es el tamaño del grupo y su evolución para comprender mejor el sentido de las cifras aportadas.

3.– **Población de la morería**

Al igual que en todas las aljamas urbanas valencianas, los musulmanes de Castelló eran una minoría.

A continuación mostramos en dos gráficos el número global de pobladores mudéjares así como su porcentaje dentro de la villa:

Si el privilegio de crear una aljama lo dio el rey en 1402, hasta 1459 no llega a la villa una cantidad considerable de pobladores, pero a partir de este año hay una estabilización de población musulmana, que como hemos podido comprobar continúa durante el siglo XV y mengua en el siglo XVI, debido a una progresiva coerción de la cultura islámica, que culmina con la conversión forzo-

---

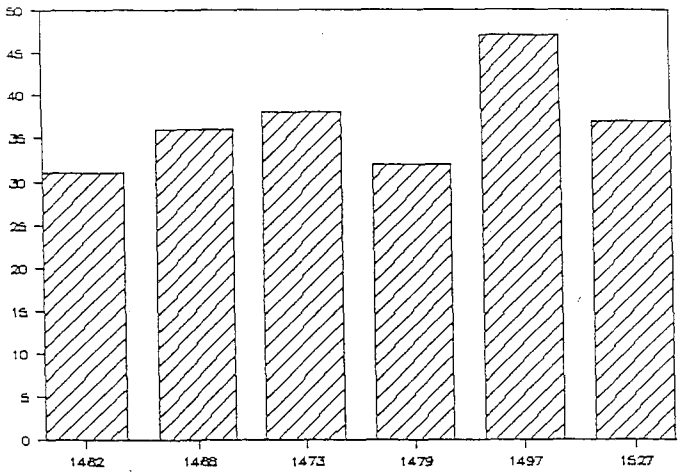
(5) Por ejemplo en Monfort y Oriola, cit. por C. Barceló: *Minorías Islámicas en el País Valenciano: historia y dialecto,* Univ. de Valencia/Instituto Hispano-Árabe de Cultura, València, 1984, pp. 54 y 57.

(6) Peris Albentosa, V.: *La estructura de la propiedad en la morería de Alcira (1508-1579),* tesis de licenciatura, Univ. de Valencia, junio, 1977, inédita.

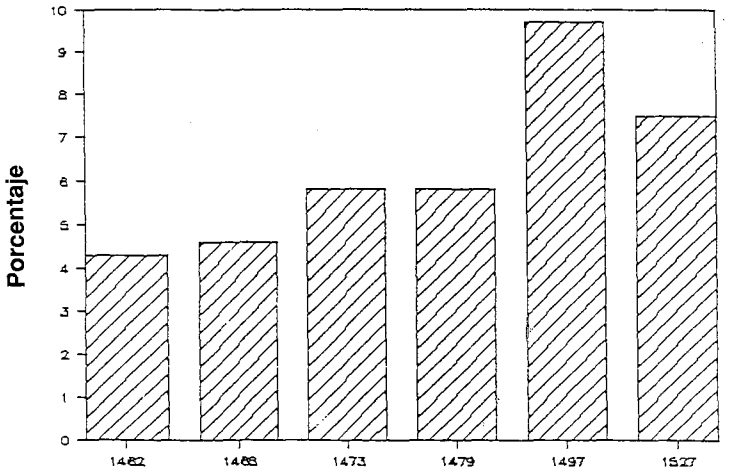
(7) Completando con diversas fuentes como los «Llibres de Compres i Vendes» o los «Llibres de Consell», ambos del Archivo Municipal de Castelló.

sa de los musulmanes valencianos en 1525 y la supresión oficial de las autoridades islámicas.

Propietarios de la aljama musulmana



Porcentaje poblacional



Durante el siglo XV, los hogares de la morería oscilarán entre 30 y 47 fuegos, ocupando a su vez entre un 4 y un 9'5% del total de la población de la villa.

4.– **Los bienes raíces**

A partir de la fuente fundamental que hemos analizado, la *peita*, no es posible conocer el nivel de riqueza por hogar al cien por cien, ya que no esta-

ban registrados fiscalmente los animales de tiro ni los talleres o herramientas artesanales. En cambio, sí que podemos conocer la tierra poseída, las casas y algunos animales (ganado menor y colmenas de abejas).

La propiedad de tierras

Más del 80% de los cabezas de familia de la aljama poseían tierras. A pesar de ser la villa de Castelló un centro de intercambio comarcal, su carácter agrícola era en cualquier caso predominante. La fertilidad de las tierras de la Plana, con una red de regadíos (8) organizada, permitió una diversidad de cultivos que atrajo a los pobladores de zonas de secano y de montaña del interior.

La diversidad de cultivos y sus valores en el mercado obedecían a distintos factores: calidad, productividad y lindes del terreno, además del grado de proximidad de las parcelas al núcleo urbano, lo cual aumentaba su valor.

Tanto cristianos como musulmanes cultivaban las mismas especies y tenían tierras por todo el término municipal. Así, la principal diferencia entre unos y otros no era tanto cualitativa como cuantitativa, ya que el labrador cristiano, en general, tenía un mayor nivel de propiedad que los musulmanes.

La tipología de las tierras era variada, y señalaremos a continuación los tipos más frecuentes:

• *Terra* o *Terra campa.*– Es la tierra de sembradura, con cultivos no arbóreos, sobre todo cereal (9), hortalizas y legumbres. Es el tipo más frecuente, no bajando nunca del 30% del total de cultivos.

• Huertos.– Son parcelas dedicadas sobre todo a frutales y también hortalizas (10). Pasarán de constituir en 1462 el 5'5% de la propiedad global a un 14'9% en 1527.

• Marjal.– Es la tierra de menor valor fiscal, por el carácter pantanoso y trabajoso de la misma. Disminuye progresivamente desde 1462 a 1527, de un 17'7% del total de la propiedad a un 0'5%. Esto hace pensar en una reconversión de este tipo de tierras o bien en un abandono de las mismas, aunque nos inclinamos por pensar que hubo una desecación y un posterior aumento de su valor fiscal.

• Arbóreos.– Aquí se incluye el algarrobo, que era importante cuantitativamente en la villa de Castelló. Mientras en la morería de Alzira ocupaba el 2% de la propiedad (11), en Castelló supone entre un 10% y un 25% de la propiedad de musulmanes. Según B. Bennassar, el algarrobo en Castelló tuvo un carácter mercantil (12), y debemos relacionarlo en el caso que nos ocupa con

(8) Heredada parcialmente de los musulmanes autóctonos del siglo XIII.

(9) «Forment», «blat», Archivo Municipal de Castelló, Corte del Justicia, 1466, fols. 22 v, 29 r, 47 v.

(10) Furió, A.: *Camperols del País Valencià,* Institució Alfons el Magnànim, València, 1982, p. 81.

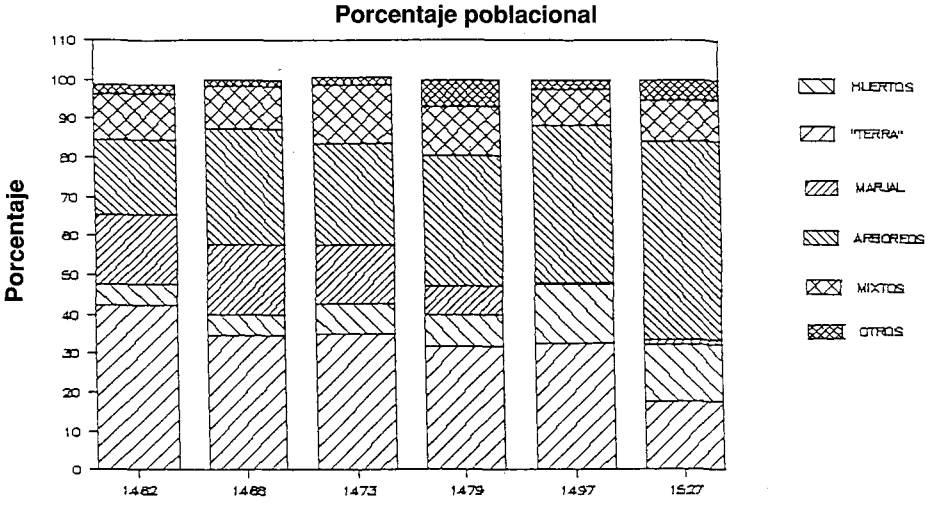
(11) Peris Albentosa, V.: 1977, *op. cit.,* p. 142.

(12) Bennassar, B. (dir): *Historia de los españoles,* t. I, ed. Crítica, Barcelona, 1989, p. 501.

algunas familias de *traginers* musulmanes de la morería, como los Bocayo (13).

La viña también era cultivada por los musulmanes, aunque supone sólo entre un 2'8% y un 4'2% del total de la propiedad. En cualquier caso, y a pesar de su escasez, es importante señalar que el 70% de los miembros de la morería poseían alguna parcela de este tipo.

También se poseían olivos, parcelas de tipo mixto (arbóreos/*terra campa*, arbóreos/alquería o corral, *terra*/alquería o corral, etc...), higueras, eras, eriales (14), y moreras en menor medida. En el siguiente gráfico mostramos la proporción de cada cultivo en la propiedad global de los musulmanes de Castelló entre 1462 y 1527 (15):



La parcelación

En el siglo XV la distribución parcelaria ha sufrido una evolución desde el siglo XIII, pues hay una tendencia a su reducción. A su vez, hay una dispersión parcelaria. El modelo general consiste en una distribución de la propiedad en pequeñas parcelas que a su vez se dedican a distintos cultivos. Se trata de cubrir las distintas necesidades familiares y de obtener pequeños excedentes de algunos cultivos, como el algarrobo, el olivo o los productos de huerta en los casos que nos ocupan.

El carácter minifundista es en cualquier caso una característica de la propiedad general en las llanuras litorales valencianas, incluso tratándose de propietarios ricos.

---

(13) Archivo Municipal de Castelló (en adelante AMC), Cort del Justícia, 1488, junio, 16, s/n.

(14) Domingo, C.: «La agricultura de Castellón de la Plana: 1468», *Saitabi*, t. 27-28, València, 1977-78, p. 232.

(15) Con valores en hanegadas: 1 hanegada = 833 m.^{2}.

En la siguiente tabla mostramos la hanegadas y las parcelas por propietario musulmán resultantes de cada año estudiado:

Tabla de hanegadas y parcelas por propietario

AÑO	1462	1468	1473	1479	1497	1527
Hanegadas	36'6	29'8	39'80	48'9	32'4	37'7
Hectáreas	3'05	2'4	3'30	4'0	2'7	3'1
Parcelas	4'5	5'1	5'00	6'0	4'4	5'8
Parcela media (en hanegadas)	8'1	5'8	7'96	8'1	7'3	6'5

Como vemos, son parcelas de menos de 10 hanegadas, y esto viene a confirmar la tesis de C. Domingo según la cual el 60% de las parcelas en tierras valencianas tenían menos de una hectárea (12 hanegadas).

La escasez de trabajos sobre la propiedad mudéjar no permite de momento hacer muchas comparaciones, pero al menos tenemos como referente el estudio de la propiedad en la morería de Alzira durante el siglo XVI (16), en la que hay una media de 15'2 a 28'6 hanegadas por propietario (17), cuando en Castelló el nivel es prácticamente el doble, pues encontramos, entre 29'8 y 48'9 hanegadas por propietario musulmán.

Modo de tenencia de la tierra

Los musulmanes de la aljama poseían tierras libres o alodiales (francas) y tierras censadas.

• Propiedad libre.– Son las predominantes, y hay que señalar que es algo corriente en el siglo XV valenciano. Su mayor porcentaje sobre tierras censadas puede en cualquier caso obedecer a las condiciones favorables que se establecían al crearse nuevas aljamas.

• Propiedad censada.– Constituye un porcentaje que no llega nunca al 45% en los años estudiados. Hay que hacer una distinción entre censos enfitéuticos y censales, los cuales no se indican en los registros de la *peita*. Por ello, hemos consultado los «Llibres de Compres i Vendes» (18), y en ellos se indica de vez en cuando los contratos de enfiteusis, que parecen ser los mayoritarios en cuanto a tierras censadas se refiere. He aquí algunos ejemplos:

– 1475: Mahomat Royo tenía 1 *quartó en peyta* a censo enfitéutico (19).

– 1460: Jucef Sanpol posee tierra *establida per mossén Palau* (20).

– 1460: La villa hace *establiment* a Çalé Arrocet de una casa valorada en 100 sueldos (21).

(16) Peris Albentosa, V.: *op., cit.*, 1977.

(17) Peris Albentosa, V.: *Ídem,* p. 331.

(18) Años 1455, 1460, 1469, del Archivo Municipal de Castelló.

(19) AMC, Compres i Vendes, 1460, s/n.

(20) AMC, Compres i Vendes, 1460, s/n.

(21) AMC, Compres i Vendes, 1460, s/n.

Propiedad de inmuebles urbanos

La posesión de casas propias y el mantenimiento de las mismas en un barrio propio creemos que fue un factor importante para la perduración de la morería. El hogar familiar, el *alberch,* es el edificio predominante, ya que supone el lugar de residencia de cada familia, y es a su vez el tipo de edificio más valorado fiscalmente entre las propiedades de musulmanes. Otros edificios, como casas o corrales, tienen un menor valor fiscal.

Entre el *alberch* y la casa surge la dificultad de definirlos con nitidez. Durante el siglo XV los hogares familiares son llamados siempre *alberchs*, y observamos que a finales del período estudiado, en 1527, el *alberch* ya no aparece, y los hogares de residencia familiar son llamados siempre «casas». En 1479 aparece por primera vez mencionada una *botigueta* o pequeña tienda, que más que una novedad su mención parece obedecer a una mayor precisión del escribano, pues en adelante la mención de *botigues* aumentará.

El porcentaje de propietarios de edificios en la aljama no es del cien por cien, sino que oscila entre el 65'9% y el 93%. Aunque la mayoría de propietarios poseen casas, hay un porcentaje que no tienen casa propia. Las razones pueden ser diversas: A) pueden ser viudas, que pasan a vivir con sus hijos pero aún poseen tierras propias y por ello aparecen anotadas en la *peita*; B) pueden ser hijos que tienen tierra propia pero aún residen con sus padres, y C) pueden ser vecinos eventuales de la aljama, que por su nivel de riqueza reducido parecen ser mano de obra asalariada.

El valor fiscal (en sueldos) de los edificios de la aljama aumenta progresivamente, lo cual es un síntoma del asentamiento del grupo en Castelló. En el cuadro siguiente mostramos la evolución:

Valor de los edificios

1462	1468	1473	1479	1497	1527
5.200*	5.950	7.500	8.125	8.700	10.400

** en sueldos*

Todo lo referido anteriormente nos muestra las características de la propiedad en una aljama urbana de la València bajomedieval.

El siglo XV supone para el grupo de musulmanes de Castellón un período de avance y de afianzamiento económico, aunque a pequeña escala, pues los mudéjares tuvieron límites para su participación tanto en el comercio a gran escala como en la política y administración de los consejos municipales o en los oficios organizados. Asi, conformando su propia aljama o comunidad, y con una administración interna separada de la cristiana, la comunidad musulmana de Castelló tuvo un nivel de riqueza medio-bajo pero suficiente para afianzarse poco a poco. Las actividades artesanales, extra-agrícolas o de comercio al por menor no han sido susceptibles de ser analizadas por su exclusión de los registros fiscales estudiados. Su existencia, esporádicamente mencionada en otro tipo de fuentes (*llibres de consells*, *Cort del justícia*), nos debe llevar a un nivel de riqueza algo más elevado del que presentan los registros fiscales.

Así, la idea de un declive progresivo de los musulmanes valencianos desde el siglo XIII hasta su expulsión en el XVII se ve quebrada ante este caso, que no es el único, de mudéjares que se ven favorecidos por el rey y la misma población cristiana para mejorar la economía de ciertos lugares del reino. El concepto de tolerancia en la época a que nos referimos, era un producto de la vida material, no un ideal político o religioso (22). Será en las primeras décadas del siglo XVI (guerra de las Germanías y conversión forzosa en 1525) cuando ese ideal político-religioso comenzará a hacerse sentir cada vez más.

(22) Meyerson: *op. cit.*, 1991, p. 114.

EL MATRIMONIO EN LA FAMILIA MUDÉJAR VALENCIANA

Por
MANUEL RUZAFA GARCÍA
Universitat de València

La minoría islámica ofrece al investigador actual amplias perspectivas de análisis por su riqueza, tanto a nivel de fuentes como de problemática. Abandonados los «estados sociales y económicos» y olvidada la visión «mudejarista», nos encontramos con trabajos menos restrictivos en planteamientos, métodos y resultados. En definitiva, puede constatarse como aumenta, cada vez más, la contribución de estos estudios en la reconstrucción integral de nuestro pasado.

Aperturas, todavía leves, al arabismo y una plena integración en las líneas de estudio de las sociedades medievales y modernas, están provocando que los trabajos sobre la población mudéjar, muy particularmente en el ámbito valenciano, abandonen las cómodas «morerías» intelectuales en donde se hallaban –en realidad, un pretexto para crear meras exposiciones documentales pródigas en lugares comunes y débiles reflexiones creativas, fruto de una visión curricular y bastante sesgada del tema– para entrar a formar parte de las preocupaciones historiográficas actuales. Tal vez, este proceso se ha operado más por una evolución interna de las líneas de investigación, fruto de un cambio de actitud de los estudiosos, que por las oportunidades ambientales brindadas por determinadas celebraciones.

Para muchos, entre los que nos encontramos, esta positiva evolución de la temática mudéjar representará un reto de cara a la mejora en la calidad de las producciones, ampliando los puntos de reflexión y análisis, a la vez que diversificará las diferentes perspectivas de estudio.

Lo anteriormente expuesto demuestra, pues, que los análisis en torno a las estructuras parentelares y patrimoniales de la población mudéjar valencia-

na se revelan prioritarios. Ante todo por la escasez de trabajos específicamente centrados en esa problemática. Y no se trata sólo de una mera relectura sociológica de los estudios anteriores, sino de análisis concretos. En ese sentido, el presente artículo representa una exposición de resultados, centrada en la problemática matrimonial, tras algo más de once años de investigación, basada en nuestra memoria de doctorado (1).

El punto de partida se centra en la identificación de un modelo general de comportamiento familiar de la población mudéjar. No se trata de una construcción sintética, carente de realidad concreta, cuanto de unos puntos comunes que puedan responder a determinadas cuestiones, básicas para la comprensión de la dinámica social interna de los mudéjares. Comprender las modificaciones que se producen en las estructuras familiares de la minoría musulmana, en contacto –tanto en el sentido de la aculturación, cuanto de la defensa de su propia identidad social– con la comunidad cristiana durante más de cuatrocientos años, significa, ante todo, reconocer unas características específicas que identifican a la población musulmana como tal.

Convendrá, pues, estudiar el grado de aceptación legal y real, por parte de los cristianos, de los sistemas familiares musulmanes. Unas estructuras opuestas a las de los conquistadores, lo que representó un punto de fricción entre ambas comunidades, y en cuestiones tan básicas como la poligamia, el divorcio o los sistemas parenterales agnaticios. Cuestión, ésta última, de no poco interés, por cuanto generan unas sociedades semitribales de carácter segmentarizado y endógeno, que proliferan en medios rurales de escaso desarrollo económico y que serán particularmente refractarias al control de las organizaciones administrativas cristianas. Al menos, desde la época de construcción del reino cruzado, hasta la definitiva consolidación de la ocupación cristiana del territorio, a mediados del siglo XIV.

La respuesta de estos problemas es básica para conocer no sólo el carácter de las relaciones intercomunitarias, el grado de confrontación, asimilación y, por supuesto, aculturación de los distintos modelos, sino también la propia evolución interna de la comunidad mudéjar, en el sentido de una respuesta islamizadora frente a la presión cristiana y a la asimilación de modelos y formas de comportamiento ajenos, en principio, al mundo musulmán (2).

---

(1) M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia (1370-1500),* 2 vols., tesis doctoral inédita (Valencia, Departamento de Historia Medieval, 1988).

(2) Se trata de una problemática muy interesante, anunciada por los estudios de historiadores norteamericanos y todavía poco asumida por nuestra historiografía. *Cfr.* R.I. Burns: «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion», en *American Historical Review,* LXXVI (1975), pp. 1.386-1.434; «Spanish Islam in Transition: acculturative survival and its price in the Christian Kingdom of Valencia (1240-1280)», en *Islam and Cultural Change in the Middle Ages* (Wiesbaden, 1975), pp. 59-86; «Muslim-Christian Conflict and Contact in Medieval Spain: Context and Methodology», en *Studies in Honor of Robert MacNally* (Thought Fall, 1979), pp. 238-252; «Societies in Symbiosis: The Mudejar-Crusader Experiment in Thirteenth Century Mediterranean Spain», *International Historical Review,* II (1980), pp. 349-385; *Moros, Cristians i Jueus en el regne croat de València. Societats en simbiosi,* (València, Tres i Quatre, 1987). T.F. Glick: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages,* (Princeton-New Jersey, 1979). Ch. J. Halperin: «The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier», en *Studies in Comparative and Society History* (1984), pp. 442-466. M.D. Meyerson: *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade,* (University of California Press, 1991).

Nuestro estudio se centró en los aspectos familiares y patrimoniales básicos de los habitantes de la morería de Valencia. Por ello conviene puntualizar algunos caracteres específicos del espacio analizado.

En primer lugar, la morería de la capital es, sin lugar a dudas, el medio mudéjar sometido a una mayor presión asimiladora cristiana. Y no tanto por una actitud oficial hostil cuanto por una convivencia –en el doble sentido de relación y de rechazo– cotidiana y continua.

Después, por las propias vinculaciones socioeconómicas en un medio en franco progreso material. Ciertamente, la cronología establecida (1370 a 1500) nos sitúa en el despegue económico de la ciudad y el reino en los siglos bajomedievales. Una tendencia a la que no será ajena la morería, con los consiguientes acercamientos e influencias recíprocas, desde el terreno de la moda, la cosmética o la lengua, hasta las actividades económicas, marcadamente mercantiles e industriales, la diversificación de los grupos sociales y las similitudes en las costumbres y comportamientos colectivos cotidianos.

La bibliografía es relativamente escasa (3). Por ello, la búsqueda de información continúa siendo un objetivo prioritario. Nuestra base documental se centra en el Archivo del Reino de Valencia (4), principalmente en las secciones de *Bailía, Real Cancillería* y *Maestre Racional,* a las que añadimos un denso sondeo sobre protocolos notariales (5). Su resultado final, varios millares de fichas, contempló no sólo información sobre la aljama de la capital sino también sobre una buena parte de la población mudéjar del reino. Éstas fueron las bases de nuestro citado trabajo, que consideramos una primera etapa de investigación. Las cuestiones analizadas y las conclusiones básicas se exponen a continuación.

1. **Matrimonio y organización familiar**

Durante la baja Edad Media, las familias mudéjares presentan una dualidad entre las formas tradicionales árabo-islámicas y los nuevos modelos de comportamiento familiar, sobre todo, matrimonial, registrados tanto por la propia evolución interna de la sociedad andalusí, factor imprescindible a considerar por los estudiosos del tema, como por la confrontación frente al modelo occidental cristiano. Los dispares resultados nos hablan de estos cambios, a la vez que nos alertan sobre la perpetuación de modelos intemporales, como el

(3) Destacar P. Guichard: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente,* (Barcelona, 1973); B. Vincent: «La familia morisque», en *Historia. Instituciones. Documentos* V (1978), pp. 469-483; T. Bianquis: «La famille en Islam Arabe», en *Histoire de la famille,* A. Burguière *et alii* (eds.) (París, 1986), pp. 564-571 (hay traducción castellana en Alianza Editorial). Resumimos el estado de la cuestión y ofrecemos un listado de trabajos más amplio en M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares...,* citado, vol. 1, pp. 44-67. Nuestros trabajos sobre el tema: «Els orígens d'una família de mercaders mudèjars en el segle XV: Çaat Ripoll (1381-1422), en *Afers* 7 (1988-1989), pp. 169-188; «La familia mudéjar en la Valencia bajomedieval», en *Millars* XIII (1990), pp. 95-99; «La familia Xupió, mercaderes mudéjares de la ciudad de Valencia en el siglo XV», en *Encuentro de Jóvenes Historiadores* (Alicante, octubre de 1990), en prensa y, por último, «El claroscuro del triunfo: Alí Xupió, señor de la morería de Valencia», igualmente en prensa.

(4) En adelante, ARV.

(5) Sobre las fuentes consultadas, características y listado, *Cfr.* M. Ruzafa: *Patrimonio y estructuras familiares,* cit., vol. 1, pp. 20-43.

denominado «matrimonio árabe», tan caro a los antropólogos estructuralistas franceses y sujeto, desde hace varios años, a una profunda revisión (6).

a) Entre la ley y la praxis cotidiana

Así pues, la necesaria exposición de las características básicas del modelo familiar musulmán precisa de una constante actualización temporal, tan sólo realizable a través de las fuentes, si no queremos caer en las imágenes preconcebidas de un falso sentido común historiográfico que oculta realidades bastante dispares con la propia construcción teórica (7).

La consagración de los principios fundamentales de la familia y el matrimonio islámicos quedan fijados en El Corán (8). Su carácter de ley y principio religioso determinaron la necesaria interpretación por parte del *qadí,* punto de actualización temporal, pero también de fricción en la sociedad por las diferencias entre las distintas escuelas teológicas. En la Península, será la escuela *mālikī* la encargada de crear una jurisprudencia, más o menos escrupulosamente seguida en el medio mudéjar (9).

El matrimonio es la base de la familia y su formalización obligatoria, tal y como se desprende de su inserción en los preceptos básicos a cumplir por todo creyente (*muslim*): *«Os es lícito... buscar, con vuestras riquezas, esposas recatadas, no como fornicadores; por lo que gocéis con ellas, dadlas sus salarios como donativos. No hay falta para vosotros en lo que acordéis mutuamente después del donativo»* (10).

El matrimonio es, pues, un contrato reglamentado y semirritual, que establece las vías prohibidas de alianza (11). Igualmente, se contempla la donación de un porcentaje patrimonial por parte del marido, el donativo o *mahr,* a la esposa. Una verdadera garantía para la mujer y los hijos (12).

La alianza matrimonial es concebida como plural y modificable, por lo que la poligamia y la separación están claramente contempladas bajo ciertas condi-

---

(6) La visión más clásica en P. Guichard: *Al-Andalus...,* cit., pp. 57-75. Su crítica por T. Bianquis en «La famille en Islam arabe», ob. cit., p. 560.

(7) *Cfr.* P. Iradiel: «Cristianos feudales en Valencia. Aspectos sobre la formación del territorio y de la sociedad», en *España. Al-Andalus. Sefared: Síntesis y nuevas perspectivas,* F. Maíllo Salgado (ed.) (Salamanca, 1988), pp. 49-67; y M. Ruzafa: «Señores cristianos y campesinos mudéjares en la Valencia del siglo XV», en Congreso Internacional: *Señorío y Feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XVIII)* (Zaragoza, 1988), en prensa.

(8) Especialmente en las azoras II («La Vaca»), IV («Las Mujeres»), V («La Mesa») y LXV («La Repudiación»). *Cfr. El Corán,* J. Vernet (traducción y prólogo) (Barcelona, 1986).

(9) Una síntesis general en S. Vila: «Abenmoguit. "Formulario Notarial". Capítulo del matrimonio», en *A.H.D.E.* VIII (1931), pp. 5-200. V. además: «Leyes de Moros, del siglo XIV» y «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia. Año de 1462», ambas en *Memorial Histórico Español* V (1853), pp. 1-246 y 247-447 respectivamente; P. Longás: *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915)´; y *Un tratado catalán de Derecho Islámico: «El llibre de la Çuna e Xara dels Moros»,* M.ª del C. Barceló Torres (introducción, edición, índices y glosarios), (Córdoba, 1989).

(10) *El Corán,* obra citada, azora IV, versículo 30, p. 111.

(11) Sobre las alianzas tabú, *Cfr. El Corán,* azora IV.ª, versículos 26-29.

(12) *Cfr.* T. Bianquis: «La famille en Islam arabe», cit., pp. 564-571.

ciones concretas (13). Éste sería un punto de fricción con la población cristiana, cuyas autoridades garantizaron legalmente tanto la poligamia como el divorcio, por parte de la comunidad musulmana, en virtud de los acuerdos de conquista, pero que, en cuanto sociedad, condenó siempre, y no sólo a nivel religioso, ambas prácticas (14).

Queda el tema que, quizás, ha suscitado mayores debates entre los investigadores. Nos referimos al establecimiento de unas líneas de alianza recomendables, pero no obligatorias, en beneficio de la prima paralela (*bint al-'amm*), lo que ha llevado a la determinación del matrimonio árabe, por parte de algunos antropólogos e historiadores, como factor de difusión de unas estructuras sociales agnaticias, cerradas, patrimoniales y de carácter segmentario. Esta visión olvida la evolución histórica y elementos tan importantes como el proceso de urbanización y el desarrollo de las estructuras administrativas, opuestas por principio, a dichas estructuras «tradicionales». Una evolución datable, en el mundo islámico, al menos desde el siglo VII. Entonces, ¿qué validez atribuir al precepto teórico, sino la de un mero punto de referencia para la resolución de problemas legales cotidianos? Unas respuestas legales y sociales bastante lejanas, a menudo, de los preceptos y de la jurisprudencia coránica.

El empleo del método retrospectivo, como el utilizado por P. Guichard (15), presupone una intemporalidad a las sociedades musulmanas peligrosamente ahistórica, en beneficio de un modelo teórico e incluso de una hipótesis –me refiero a la presunta berberización andalusí– difícilmente constatables y de escasas ventajas analíticas (16).

En definitiva, el matrimonio en el Islam y, por supuesto, entre los mudéjares, manifiesta una lucha entre el mantenimiento de la ideología y las necesidades pragmáticas que lo acercan, al menos morfológicamente, a las soluciones propias del medio familiar «occidental». Si existió realmente una confrontación ideológica en esta cuestión, entre ambas comunidades, ésta se basó más en el choque de mentalidades que tratan de imponerse al otro más que de unas verdaderas discrepancias de fondo.

b) Las estrategias matrimoniales

La realización efectiva de las alianzas familiares, a través del matrimonio, deben analizarse bajo una doble perspectiva. Por un lado, aquéllas que atienden a los aspectos legales de carácter formal, escrupulosamente cumplidos por la comunidad mudéjar, a través de los alcadíes, cada vez más controlados por la autoridad pública cristiana. Aquí veríamos una afirmación de conciencia propia islámica. Por otro lado, el contrato matrimonial tiene un reflejo festivo en la propia ceremonia de la boda. Ambas etapas pueden seguirse de manera minuciosa.

---

(13) *«Casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una», El Corán,* azora IV, vers. 3, p. 108. Sobre el divorcio ritual, v. *El Corán,* azoras II, LXV *et pass.;* su aplicación legal en S. Vila: «Abenmoguit...», cit., pp. 30-43.

(14) Analizo esta cuestión en *Patrimonio...*, vol. 1, pp. 152-153.

(15) En *Al-Andalus,* cit., pp. 559-564.

(16) *Cfr.* más ampliamente estas objeciones en *Patrimonio...* vol. 1, pp. 79-84 y 545-546.

EL CONTRATO MATRIMONIAL

La primera etapa del matrimonio consiste en una negociación entre las partes, cuyo objetivo final se concreta en el don nupcial, *mahr,* ofrecido por el esposo a su futura mujer. Un donativo en el que se distingue, por un lado, la compensación a la familia de la esposa por la pérdida de ésta (17), y, por otro, la constitución de un patrimonio legalmente privativo de la mujer y que, en la mayoría de los casos, representa la base del patrimonio familiar. Es, evidentemente, una garantía económica para la esposa y los futuros hijos frente a cualquier causa de disolución del vínculo (18).

La satisfacción del *mahr,* fijada a plazos por las partes, constituirá siempre un motivo de conflicto entre las familias, ya que lo habitual, lo veremos enseguida, fue no abonar sino una mínima parte de éste. Una ambigüedad coránica, convenientemente amplificada por la interpretación māl·kī, que será siempre un problema para la continuidad de la célula conyugal. Efectivamente, tras el fallecimiento del esposo, la lucha de la viuda por la recuperación del donativo se unía a la reivindicación de su parte en los bienes del marido. Fricciones, por cierto, bastante comunes también entre los cristianos (19).

El futuro de la familia y la esposa era decidido en una negociación ante el alcadí u otro oficial de la aljama, entre los padres y los miembros más relevantes de la comunidad. El novio todavía podía tratar de modificar algo, la novia se tenía que limitar a un recogido silencio, escuchando a su padre o tutor (*walí*), *¡scilencium tacet!* (20).

La segunda fase era la culminación de la anterior negociación, pero de forma pública. El novio pronunciaba unas frases rituales para la petición de mano (21) y, después, se publicaba el contrato de *açidach,* según la documentación valenciana. Los testigos instrumentales ratificaban, por último, la procedencia coránica del acto. Es decir, inexistencia de consanguinidad entre los contrayentes, buena fe (ante posibles venganzas familiares, ocultas intenciones de repudio, etc.) y mutua aceptación de ambos, en donde la novia, como prueba de virginidad, no respondía. La pareja estaba casada, pudiendo o no, según las posibilidades económicas, celebrar la boda.

La documentación abunda en muestras de problemas generados por este procedimiento, básicamente en lo referido al cumplimiento de la promesa matrimonial y, sobre todo, en el impago del *açidach.*

---

(17) Se trata del «rescate de la novia»; *Cfr.* J. Goody: *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa,* (Barcelona, 1986).

(18) Exponemos de una manera más amplia estas cuestiones legales en *Patrimonio,* cit., vol. 1, pp. 138-149.

(19) *Cfr.* P. Iradiel: «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias», en *La condición de la mujer en la Edad Media,* G. Duby (dir.) (Madrid, 1986), pp. 223-259.

(20) Para los aspectos legales, en general, *cfr.* S. Vila: «Abenmoguit...», cit., pp. 12-30; «Leyes de Moros, del Siglo XIV», en *Memorial Histórico Español* V (1853), pp. 11-85; P. Longás: *Vida religiosa...,* pp. 271-277; M. García Arenal: *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca* (Madrid, 1978), pp. 59-60; M. Gaudefroy-Demombynes: *Les institutions musulmanes* (3.ª ed., París, 1946), pp. 132-136.

(21) Descrita en P. Longás: *Vida religiosa,* pp. 273-274.

En 1425, Axa, viuda de Mahomat Tagarí, vecinos de Morvedre, reclamará la totalidad de su *mahr* junto a su parte, y la de dos hijas habidas en el matrimonio, en la herencia del fallecido esposo. El problema radicaba en la negativa del baile de Morvedre a verificar el pago, ya que Axa se había casado en segundas nupcias con Mahomat Zeyní, vecino de Tous, abandonando Sagunt (22).

En 1461, Abrahim Banderim, marido en segundas nupcias de Axona, viuda de Alí Rapepa, denuncia ante el baile general del reino a Mangay, familiar del fallecido Rapepa quien, a pesar de las continuas órdenes de pago, «*no l'ha pagat a la dita Axona lo acidach e joyes que aquella dita deu a cobrar dels béns del dit quondam Alí Rapepa*», en cuyo cobro también está interesada la Bailía, por la parte de herencia de Rapepa correspondiente al rey (23).

En ocasiones, era la propia familia de la mujer la que pretendía recuperar, mediante la reclamación de la herencia, las arras, es decir, el ajuar aportado como obsequio, por la esposa y su familia, al matrimonio. Yahie Benabrafim Ubequer, de la morería de Valencia, se desplaza al valle de Planes, a mediados del siglo XV, para traerse a la morería a su mujer, que residía en la zona. Al llegar allí, encuentra a ésta gravemente enferma y, a los pocos días, fallece. Inmediatamente, Zohora, madre de la difunta, reclama todos los bienes de su hija y los oficiales del señorío impiden a Yahie venderlos. Éste, regresa a Valencia, reclamándolos ante el baile y el alcadí general (24).

La huida de los novios, como manera de forzar un matrimonio no aceptado por las familias, era una alternativa constantemente empleada. En ocasiones, sin embargo, esta negativa era fruto de una mala situación económica que obligaba a cohabitar, bajo el mismo techo, a varias familias y en condiciones muy precarias. En 1482, Mahomat Roget, *obrer de vila* de la morería de Valencia, y su hija Nexmé interponen una denuncia contra Mahomat Roget, hijo y hermano de los anteriores, y su esposa. Nexmé había encomendado a su hermano Mahomat una caja, que contenía una aljuba en su interior. El matrimonio abrió la caja, entregando la prenda al judío saguntino Abrahim Chiquet, seguramente como garantía de un préstamo en metálico que les permitiría irse a vivir a otro lugar (25).

El cumplimiento de la promesa matrimonial ocasionó, a veces, situaciones legales complejas y ricas informaciones, a menudo divertidas. Un documento de 1448 explica cómo, en tiempo pasado, dos hermanos de Betxí se comprometieron en matrimonio con dos hermanas residentes en la morería de Onda. Uno de los contrayentes yació con la novia del hermano, dejándola embarazada. Los padres de ésta, la envían a Betxí bajo el pretexto de que iba a coser su ajuar. El implicado desaparece de Onda, en donde vive en casa de su suegro, mientras éste trata de convencer al otro hermano para que asuma la materni-

(22) ARV. *Bailía* vol. 1.146, f. 241 v.º (1.425, junio, 20), Ed. en *Patrimonio...*, vol. 2, doc.º n.º 58, p. 173.

(23) ARV. *Bailía* vol. 1.153, fols. 210 r. y v.º (1461, octubre, 14).

(24) ARV. *Bailía* vol. 1.150, fol. 401 v.º (1449, mayo, 17). Ed. en *Patrimonio...* vol. 2, doc.º n.º 99, pp. 262-263.

(25) ARV. *Bailía* vol. 1.157, fols. 344 r. y v.º (1482, diciembre, 3). Ed. en *Patrimonio...*, vol. 2, doc.º n.º 149, p. 424.

dad de la novia. Pero los moros de la zona comentan jocosamente el caso, que llega a oídos del baile local. Éste se justifica ante el baile general argumentando, muy expresivamente, que «*lo darrer que ho sabía en Onda so stat yo*». La autoridad cristiana, tras consejo del alcadí Bellvís, condena al padre a 200 azotes, obligándole a entregar a su hija, que será condenada a muerte. Tras la pertinente *composición,* Pugeta y el baile general acuerdan que ésta será perdonada, a cambio de convertirse en cautiva real. Pugeta pagó, en los años sucesivos, su rescate al rey trabajando como prostituta (*çabia*) (26).

La negativa a la consumación del matrimonio implicaba la separación automática. Amer Rixella, vecino de Gilet, se había comprometido con Nuza, habitante de Petrés, en el término de Sagunt, en 1453. Catorce años después, en 1467, el alcadí Mahomat de Bellvís, a instancia de Nuza, apremia a Rixella a cumplir su promesa matrimonial, ya que, en caso contrario, decretará su anulación (*mobara*), condenándolo a devolver la mitad del *mahr.* Rixella no comparece y el baile general del reino, Honorat Mercader, debe convocar un consejo de alfaquíes. Éstos ratifican la sentencia del alcadí, considerando que Amer, pleitea contra Nuza, hija de Abdalla Eça, «*volent més porfidiar que no sometre's a rahó, per què, durant la sua porfídia, la dita Nuza no puixa contractar matrimóni ne haja la meitat del seu acidach que, ab senténcia, li és stat adjudicat*». Por ello, decide la liberación de Rixella, que se encontraba detenido, y el embargo de sus bienes, haciendo cumplir la sentencia dictada (27).

LA «BUENA BODA»

Tras el acto jurídico, se inicia la celebración social festiva. Son las bodas o *noces,* que pueden realizarse tiempo, incluso años, después de la formalización del contrato matrimonial. Una ocasión lúdica que reúne a las familias y que, entre la población mudéjar, así como la morisca, adoptó un verdadero carácter de reafirmación como grupo. De ahí que, existiendo abundantes noticias, éstas nunca sean excesivamente descriptivas y, por lo tanto, apenas se amplíen, más allá de meras constataciones, en la documentación cristiana (28).

Esta circunstancia no se produce por azar. La Iglesia realizará, desde principios del siglo XIV, una fuerte política anti-musulmana, recogida en la documentación cristiana, real o municipal, consagrando la segregación de la población mora, tratando de evitar los contactos, más que habituales, entre las tres comunidades religiosas valencianas (29).

En septiembre de 1326, el *consell* de Valencia publica la siguiente disposición, incluida en unas ordenaciones de carácter moralista: «*que nengú christiá o christiana no gos anar o menjar a noces de juheu o de sarrahí, ne conversar*

---

(26) ARV. *Bailía* vol. 1.150, tres documentos en fols. 246 r. y v.º, 247 y 286 v.º (1448, abril, 18 y 23). Eds. en *Patrimonio...* vol. I, doc.º n.º 94, pp. 249-252.

(27) Cuatro cartas en ARV. *Bailía* vol. 1.154, fols. 42,55, 57 v.º y 137 r. y v.º (1467, abril, 23 - 1468, enero, 28).

(28) La descripción de Pedro Guerra de Lorca, sobre un matrimonio en Argel tiene, por el momento, un carácter excepcional por su riqueza. El texto está recogido en P. Longás: *Vida religiosa...,* pp. 275-277.

(29) *Cfr.* M.ª T. Ferrer i Mallol: *Els Sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa al segle XIV. Segregació i Discriminació* (Barcelona, 1987), en especial, pp. 11-12.

o menjar ab juheus o ab sarrahins a les lurs Pasqües», bajo multa de veinte sueldos o veinte días en la prisión de la ciudad (30).

A pesar de todas estas medidas, los cristianos asisten, y de manera regular a estas bodas. En 1451, el adelantado de Murcia, Alfonso Fajardo, no dudará en invitar a Alabeç, un capitán granadino, a unas bodas que se celebraban en sus tierras del valle de Ricote. La entrada de Alabeç, acompañado de más de trescientos jinetes, desató la alarma en Valencia, Mula y Oriola» (31).

En 1367, Felip Boyl, señor de Manisses, ayudó económicamente a Hamet Muça, *mercader de obra de terra* y vecino del lugar, en los gastos de su boda. Muça recordaba, unos años más tarde, cuando él: «*prés muller e féu noces, a les quals lo dit honrat En Phelip Boyl lo Prom li donà blat que era de Bicorp e li pagà los juglars que féren so a les seus bodes*» (32). Como hoy en día, la boda era un gasto considerable que reclamaba, a menudo, el recurso al crédito. En 1469, el baile general autorizaba a Afix Serrellí y a Fotoix, su esposa, a vender un censal por valor de treinta libras, garantizadas con su *alberch*, con objeto de «*casar una vostra filla*» (33).

En definitiva, una buena boda, prestigio de la familia y de la nueva pareja, y ocasión de reavivar lazos familiares. Otra vez el baile general, en 1497, autorizaba a diez mudéjares de Cocentaina y Muro de Alcoi a viajar a la ciudad de Granada, para que pudiesen asistir a «*sertes bodes de parents de aquells e per veure aquells*», tendrán un año de plazo para regresar al reino (34).

LAS REALIDADES DE LAS ALIANZAS

Uno de los aspectos más traumáticos de la alianza matrimonial es el rapto de la novia, por cuanto dispara la solidaridad *(ʿaṣabiyya)* de los dos grupos familiares. Raptos violentos o pactados que parecen ser habituales entre la población mudéjar valenciana, aún reconociendo la deformación que supone el ser recogido por la documentación real, en donde se privilegia el acontecimiento extraordinario frente a los hechos cotidianos.

Así, en octubre de 1419, el baile general Joan Mercader concede un salvoconducto a Yahie Alhaderí y a su hija Fátima, vecinos de Albalat dels Tarongers, para que negocien –«*tractar pau e concòrdia*», dice el texto– con Abdalla Alcahue, de la misma localidad, quien ha dejado embarazada a Fátima

(30) Archivo Municipal de Valencia (AMV), *Manuals de Consells* sign.ª A-1, fol. 283 v.º (1326, septiembre, 1). Eds. en M. Carboneres: *Nomenclátor de las puertas, calles y plazas de Valencia, con los nombres que hoy tienen y los que han tenido desde el siglo XIV hasta el día,* (Valencia, 1873).

(31) AMV. *Lletres Missives,* sign.ª g3/21, fols. 167-169. V. además, J. Hinojosa Montalvo: «Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada durante la primera mitad del siglo XV», en *Estudios de Historia de Valencia* (Valencia, 1978, doc. n.º 7, pp. 131-133).

(32) ARV. *Gobernación* vol. 2.182, mano 13.ª, fols. 32 r. y v.º (1385, mayo, 4).

(33) ARV. *Bailía* vol. 1.154, fol. 358 v.º (1469, abril, 8).

(34) ARV. *Bailía* vol. 1.161, fol. 440 (1497, agosto, 25). La licencia se concedió a Abrahim Alatar alias Negrell, a Musa, su esposa, a sus dos hijos *(fillets)*, a Chuche y su criado *(moço)*, vecinos de la morería de Cocentaina, y a Cahat Cabrera, su esposa Muldia, una hija y el criado de la familia. La fianza, fijada en 1.000 florines de oro, fue garantizada por mossèn Joan de Cetina, caballero y alguacil del infante Enrique, lugarteniente general de Fernando II en el reino.

y, previsiblemente, se niega a casarse con ella. Una paz que terminará en boda, como parece garantizar la acción del oficial real (35).

Çaat Albocayrení protagoniza, en 1335, un caso evidente de rapto al llevarse a Axona, hija de Abén Gafull, vecino de Elx, con el consentimiento de ésta, de la casa paterna. Tras yacer con ella son detenidos, juzgados por adulterio, cuando ambos dos eran solteros, y condenados a cuatrocientos azotes según *«çunna e xara»*. Para evitar la pena, acuerdan abonar al baile general y al padre la cantidad de cuatrocientos sueldos que, por su pobreza, tendrán que mendigar *(acaptar)*. Poco tiempo después, la pareja y una hermana de Albocayrení huyen a Oliva, en los territorios del infante Fernando (36). Solidaridad de la familia del presunto raptor y obstinada negativa del padre.

A menudo, las parejas se veían obligadas a tomar ciertas determinaciones drásticas. Este es el caso de Axa y su novio, vecinos de Resalany, que huyen de la casa de Alí Albarrazí, padre de Axa, llevándose veinte florines en bienes de la casa paterna (37). Cuando no se obtiene por las buenas, es preciso acudir a otros procedimientos.

Un ejemplo muy especial procede de la zona castellonense. Himine, hija de Taher Macefí, vive con su madre, Zohora, y otro hermano. La familia, a la muerte de Taher, se ha trasladado de Borriol a Sueras, en la Sierra de Eslida. Pero un hermano de Taher, Mahomat, decide llevarse a su sobrina otra vez a Borriol, obligándola, por la fuerza, a contraer matrimonio con un moro de esta localidad (38).

El tema plantea de forma evidente el choque de dos mentalidades. Por un lado, el baile general del reino, que, con el poder en la mano, dispone la inmediata devolución de Himine a su madre, lo que conlleva la anulación del compromiso matrimonial provocado por su tío. Para Joan Mercader, Himinie ha de ser libre en su decisión. Pero esto no se afirma como único argumento. Subyace el enfrentamiento con los oficiales señoriales de Borriol, que han colaborado en el secuestro de la joven. La pugna entre el señorío y el realengo lleva a dicha apertura.

Por otro lado, el tío, hermano del padre, podía perfectamente alegar su calidad de tutor *(walí)* sobre Himne. Una práctica musulmana que, tal vez, por cuestiones ajenas a la problemática familiar, se supedita a la decisión de la autoridad pública cristiana.

Un matrimonio contra la voluntad paterna, continúa provocando la pérdida de los bienes precisos para la constitución del donativo *(mahr)*. Así parece indicarlo un salvoconducto del baile general en favor de Mahomat Faraig alias Bordoll, vecino de la Vall d'Uixó. Su hijo, Cilim, se ha casado, de manera imprevista y sin consentimiento paterno, con Mariem, una prostituta de la loca-

(35) ARV. *Bailía* vol. 1.145, fol. 295 v.º (1419, octubre, 5). Ed.º en *Patrimonio...* vol. 2, doc.º n.º 52, pp. 160-161.

(36) ARV. *Bailía* vol. 1.142 bis, fols. 35 v.º-36 (1335, agosto, 31).

(37) ARV. *Bailía* vol. 1221, mano 2, fols. 17 v.º y 19 v.º (1441, noviembre, 23 y diciembre, 12).

(38) ARV. *Bailía* vol. 1.147, fol. 600 (1434, marzo, 9).

lidad, y ha iniciado acciones judiciales para reclamar a su padre los bienes que éste le había prometido dar ante su matrimonio con la hija de Abdalla Benayet. Joan Mercader decreta la paralización de dicha demanda y la inmediata expulsión de Mariem de la zona (39).

La voluntad paterna puede, en ocasiones, prevalecer, incluso por la fuerza. En 1434, Abrahim Morisch, vecino de los Valls, próximos a Sagunt, denuncia ante el baile general que: *«en lo mes de abril propassat, serien venguts a casa sua, de nits e hora acaptada, no essent lo dit Abrafim en lo dit loch de Almorig ni en la dita cassa sua, Caat Alicar, moro de la vall de Almedíxer, sogre del dit Abrafim, ensemps ab Caat Mora, moro del dit loch de Almorig, e de Mahomat Zaxar, moro del loch de l'Arab, situat en la dita vall de Segó, nebots del dit Caat Alicar, los quals forcívolment se n'haurien menada Fucey, muller del dit Abrafim Almorig e filla del dit Caat Alicar, ab tots los béns, robes, yoyes e manilles d'or e d'argent que eren en la dita cassa de aquella dita Fucey»*. Huidos a Castellnon, van por todo el reino escondiéndola. Ello provocó una inmediata orden de búsqueda y captura de los raptores (40). El texto es, de por sí bastante elocuente.

La tendencia general entre la población mudéjar, en cuanto a la constitución del patrimonio conyugal, parece aproximarse a los propios sistemas dotales cristianos, manifestando el abandono de prácticas estrictamente islámicas, como la entrega del donativo nupcial por parte del novio, en beneficio de las dotes aportadas por la mujer, fruto de un pago anticipado de los derechos de herencia.

Las luchas familiares anteriormente expuestas, ilustran sobre un evidente abandono de la solidaridad familiar en un medio de creciente inmigración a la ciudad. De otra manera, la familia mudéjar, al igual que la familia cristiana y, casi con toda seguridad, la musulmana, estaba abandonando los lazos de sangre y las solidaridades familiares amplias en beneficio de las vinculaciones artificiales, más adecuadas en el caso de la deserción rural. Estamos asistiendo al alumbramiento de la, antes larvada, célula conyugal estricta.

Prueba elocuente de lo anterior se produce, en el siglo XV, en la morería de Valencia. Mahomat de Burgos, *broquerer* y emigrante a la capital, suscribe un acuerdo matrimonial con Axa, hija de Mahomat Moquedam, vecinos de la localidad próxima de Benimàmet. La carta nupcial *(açidach)* fue redactada en árabe, por el alcadí general de la Corona de Aragón, Alí de Bellvís. Cuando Mahomat de Burgos, simultaneando la actividad artesanal con la agricultura, va a trabajar las tierras que su suegro había ofrecido como arras –un ajuar compuesto de tierras de labor, casas, colmenas y otros bienes muebles– constata la negativa del suegro a acceder a dichos bienes. El tema es llevado ante el alcadí general quien, aconsejado por Yaye Alquitení, *çabater* de la morería, declara que el matrimonio es perfecto y consumado, por lo que Mahomat de Burgos tiene pleno derecho a disfrutar de los bienes aportados por su suegro como propios de su familia, puntualizándose que ésta la componen Mahomat y Axa (41).

---

(39) ARV. *Bailía* vol. 1.147, fol. 325 (1431, diciembre, 5).

(40) ARV.*Bailía* vol. 1.147, fol. 635 (1434, junio 3).

(41) ARV. *Bailía* vol. 1.146, fols. 142 r. y v.º (1424, noviembre, 17) y fols. 154 v.º-155 (1424, diciembre, 11). Ed., éste último, en *Patrimonio...*, vol. 2, doc. n.º 57, pp. 171-172.

2. **La resultante familiar y sus perspectivas**

A la hora de esbozar las conclusiones del presente trabajo, nuestro discurso oscila entre la exposición de unas tendencias cambiantes, identificables como islámicas, y dinamizadas por la confrontación con el modelo familiar cristiano, por una parte, y la constatación de unos hábitos en proceso de transformación pero con un fuerte contenido de identidad musulmana.

Si no es posible desmentir una dicotomía entre las estructuras familiares «occidentales» y las «orientales», por su palpable evidencia, al menos sí sería preciso proceder a una sistemática revisión de los caracteres fundamentales de la familia musulmana y mudéjar. Lo limitado del campo de estudio, en cuanto a espacio y tiempo, no choca con la premisa, obvia, de una necesaria transformación de los hábitos familiares para una población asentada, al menos, desde el siglo VIII en nuestras tierras.

El planteamiento del matrimonio, entre la población mudéjar analizada, parece responder más a la idea de un fortalecimiento de la célula conyugal estricta que a un factor de fortalecimiento de unos linajes cerrados. Precisamente la construcción de dichos linajes, obedece a unos mecanismos de solidaridad económica y de reparto del poder social y político. Cuanto más avanzamos hacia la cúpula de la sociedad mudéjar, mejor identificamos esos valores de solidaridad. Pero ahora se trata de vínculos oligárquicos o, en los niveles subalternos, de sistemas de ayuda mutua y convivialidad. Y estos vínculos apenas precisan de la sangre, por cuanto son eminentemente de carácter artificial y opuestos a los clásicos tribales. Un débil recuerdo de otras épocas.

La cuasi-intencionalidad de estos sistemas de alianza no impiden ciertos elementos de distorsión. El rapto y la huida son respuestas individualizadas frente al enlace no deseado. Por la vía legal o por la fuerza, la pareja se asentaba en la sociedad mudéjar, incluso cuestionando la figura del padre. La erosión de los vínculos clásicos del parentesco, patente por las nuevas realidades económicas y sociales, se asientan entre la población mora. Un nuevo factor de control en beneficio de las autoridades cristianas.

La auténtica novedad, reside en el progresivo eclipse del *mahr* del novio frente a las arras de la esposa. Ciertamente un acercamiento al sistema dotal cristiano en el que la aculturación cristiana operó una labor corrosiva, pero que no se puede entender en su amplitud, sin comprobar una evolución interna de las propias sociedades musulmanas.

Un evidente retroceso de la poligamia y una regularidad en la práctica de la separación son, tal vez, los exponentes más claros de la labor de zapa de los grupos dominantes cristianos. Una labor de desmonte inacabada, como prueban las resistencias moriscas, lo que manifiesta, en definitiva, la vitalidad de la población y de la familia mudéjar valenciana en el otoño medieval.

L'ÚS DELS ARABISMES EN DUES NOVEL·LES PUBLICADES RECENTMENT AL PAÍS VALENCIÀ

Per
JOSEP FORCADELL SAPORT
Universitat d'Alacant

0. **Introducció**

La presència dels arabismes ha tingut i té un pes considerable en el conjunt del cabal lèxic català; és molt menor en les construccions sintàctiques, on *sols romanen unes poques locucions adverbials i algunes exclamacions*, i la podem considerar pràcticament irrellevant en la morfologia.

Aquesta influència en el lèxic i en la toponímia de les terres de llengua catalana és major en els parlars valencians, en el de les comarques catalanòfones de l'Ebre i, un poc menys, en els parlars baleàrics.

La llarga presència de la cultura islàmica als Països Catalans des del segle VIII fins a la primera dècada del segle XVII va fer possible un contacte de llengües, a través de fases diferents, que va deixar en el català una empremta característica.

Per camps semàntics, els arabismes es concentren, prioritàriament, a les àrees que van rebre un fort impuls a càrrec de la cultura islàmica: l'agricultura, la ciència, les institucions administratives, el comerç, les tècniques militars, la construcció, etc. (M.J. RUBIERA, 1993).

D'altra banda convé distingir entre arabismes tradicionals, molts dels quals estan en desús perquè han desaparegut les institucions o les tècniques que designaven, i els arabismes moderns que, pel potencial i el protagonisme del món araboislàmic continuen entrant en les llengües occidentals. Uns altres han perviscut fossilitzats en la toponímia.

Així, doncs, són encara molts els arabismes vius a les diferents terres del domini lingüístic català. En alguns casos tenen accepcions diferents o sols atenyen àmbits territorials reduïts.

Hem estudiat ací una petita mostra dels arabismes, o paraules que podrien ser arabismes, utilitzats en dues novel·les publicades els darrers anys al País Valencià: *Allah Akbar (El morisc),* de Miquel Ferrà, Alzira, 1989, i *Ribera*, de Josep Lozano, Alzira, 1991, totes dues de l'editorial Bromera d'aquella població.

Allah Akbar està ambientada en la segona meitat del segle XVI a la Vall d'Albaida i al Sàhara, en la ruta de Marràqueix fins a Timbuctú. L'autor, mallorquí, intenta recrear la cultura morisca a les terres valencianes. No tindrem en compte la inclusió de paraules i invocacions en àrab al llarg de l'obra situades en el context de l'expedició militar a Timbuctú, per bé que és una font també vàlida per a analitzar els arabismes en la literatura catalana actual.

L'altra novel·la, *Ribera,* no té personatges arabòfons ni moriscos valencians. Està situada en l'època actual i utilitza el recurs d'unes investigacions a fi d'esbrinar un assassinat per a retre homenatge al parlar de la Ribera del Xúquer, comarca d'on és originari Josep Lozano.

En un cas, Miquel Ferrà busca intencionadament els arabismes i elements culturals del món morisc per a donar una major versemblança a la narració, en l'altre, en *Ribera,* el doll lèxic del valencià central serà el que arrossegarà, inconscient, aquelles recialles heretades de la llengua i la cultura àrabs.

1. Característiques dels arabismes de la novel·la *Allah Akbar* (El morisc)

1.1. Presència d'arabismes propis o vigents, només, a les Illes Balears, d'on prové l'autor, aplicats a mudèjars i a moriscos valencians.

1.2. Transcripció o ús de mots i locucions àrabs. En algun cas no els hem identificats com a mots propis del Xarq al-Andalus o d'Al-Andalus.

1.3. L'autor, per a facilitar la comprensió dels arabismes, que són nombrosos al llarg de tota la novel·la i, molt sovint, encisadors, recorre sovint a la traducció o l'explicació de l'arabisme o dels cultemes: «almofalla o tropa»; «aiguanafs d'alahzâr, tisanes de flor de taronger».

1.4. Inclusió dels arabismes vius del català general, independentment de les àrees on són vius actualment: *taifa, arrais...*

1.5. Ús de frases i expressions àrabs transcrites i amb l'explicació: «*Allah àkbar* (Déu és el més gran)».

1.6. Creació d'arabismes nous adaptant al català alguns arabismes del castellà: *alcamònies, alfajua.*

2. Arabismes usats a *Allah Akbar*

L'entrada que donem correspon al mot o la frase segons l'ús que se'n fa al text.

Aiguanafs d'**al-azhâr,** tisanes de flor de taronger. Segons Coromines *aiguanaf* i *aiguanafa* sembla ser traducció parcial de l'àrab *mâ' nafha* 'aigua d'olor'. L'Escrig-Llombart no en parla.

Dolços d'**alcacil.** No figura al DECLC ni a l'Alcover-Moll ni a l'Escrig-Llombart.

Alcamònies. No figura al DECLC ni a l'Alcover-Moll ni a l'Escrig-Llombart. Segons el DLE de la RAE, *alcamonías*, de l'àrab *al-kamūniyya* del llatí *cumīnum* «semillas que se emplean en condimentos, como anís, alcaravea, cominos, etc.».

Licor d'**Alcassús.** No l'hem documentat en català.

Alfàbies d'aigua. Segons el DECLC, 'gerra gran, tenalla', de l'àrab *hâbiya;* mot que no és viu a les terres valencianes. No figura en els vocabularis valencians consultats.

Galetones d'**Alfajua.** No figura al DECLC ni a l'Alcover-Moll ni a l'Escrig-Llombart. En castellà, *alajú,* de l'àrab *al-ḥašw,* 'el farcit', «pasta de almendras, nueces y, a veces, piñones, pan rallado y tostado, especia fina y miel bien cocida» (RAE). L'Alcover-Moll recull també la forma *alajú* amb idèntica definció que la RAE i treta del diccionari de Martí Gadea que, sovint, a fi d'eixamplar el seu diccionari traduïa al valencià les entrades i les definions del DRAE.

Alfaquí. 'El doctor de la Llei', segons el DECLC 'sacertod i doctor musulma', de l'àrab *faqîh* 'teòleg i jurisconsult'. A la Crònica de Jaume I, i en altres documents, es confon amb *alfaquim* de l'àrab *ḥakim* 'savi, especialment filòsof o metge'.

Almofalla o tropa. Coromines no en parla, ni Alcover-Moll ni Escrig-Llombart.

El DRAE, de l'àrab *almahala*, «hueste o gente de guerra».

Arrais. Etimològicament és preferible a la forma *arraix.* Arrais d'una **taifa** ('partida') de mercenaris moriscos. Coromines: *s.v. arraix,* 'patró de barca o nau', de l'àrab *ar-râ'is,* 'el cap o capità (de qualsevol empresa)'. El DVC d'Escrig-Llombart, *s.v. arraix,* afig "Por extensión llámase así al superior o jefe que trata de un modo cruel a las personas que tiene bajo su dependencia".

Askari. 'soldat'. Segons la Gran Enciclopèdia Catalana, *àscari* és un 'soldat indígena reclutat per les tropes colonials de determinades potències europees a països de tradició islàmica'. Estaríem davant d'un arabisme contemporani, no documentat abans del segle XIX.

La porta de **Babier-Rum** (Babi-er-Rum), *bab* 'porta'.

Djebel. 'muntanya', nom comú que és utilitzat com a part d'alguns topònims.

Un jac de **guadamessil.** Segons l'Alcover-Moll, *guadamassil* és un 'cuiro adornat amb dibuixos estampats en pintura o en relleu', de Gadamesi, ciutat pròxima a Trípoli o se'n feien. Escrig-Llombart també utilita *guadamacil.*

Harissa. 'mena de farinetes'.

Xafarot. L'alfange curt i ample. Alcover el defineix com 'ganivetàs, arma de tall grossa', apunta que potser haja arribat a través del castellà *chafarote.* Segons Coromines, 'coltell, ganiveta', documentat, entre altres, en Escrig-Llombart *(s.v. jafarot)* o en Martí Gadea *(Terra del Xé).* El relaciona amb un mot berber, OaferuO, 'sabre', 'coltell'.

3. Característiques dels arabismes usats a *Ribera*

3.1. Els arabismes observats corresponen al lèxic i les locucions del valencià general actual i no sols a l'utilitzat a la Ribera del Xúquer.

3.2. Hi predominen, però, els arabismes relatius als camps semàntics vinculats estretament amb l'agricultura.

3.3. No hi hem percebut cap intencionalitat de l'autor de fer una tria d'arabismes. L'autor ha intentat fer una novel·la amb el bon valencià viu a aquelles terres.

4. Arabismes de *Ribera* de Josep Lozano

Albelló. Segons Coromines (DECLC) 'conducte subterrani per on s'escolen les aigües sobreres o brutes'. Carles Ros el defineix com a «Cloaca: conducto por donde van las aguas, o lodo, a las imundicias»; segons el diccionari d'Escrig-Llombart, «desaguadero de las calles, patios, etc.», dóna com a sinònims, *Arbelló, aigüera* i *aigüerol.*

Alcoleja. algoleja, segons el DECLC, 'sector de terra d'al.luvió vora un riu' de l'àrab *Walaǧa* 'recolzada d'un riu'.

Tros d'**Alficòs.** El DECLC el defineix com una 'espècie de cogombre' mot viu al sud del Xúquer, de l'àrab *faqqûs.*

Alicata. «esperant l'alicata» ('esperant la collida que es fa amb alicates'). Segons Alcover, de l'àrab *al-lakkat* 'estenalles', a través del castellà.

Arrop. 'dolç o confitura elaborats a partir dels most fermentat'. Segons el DECLC 'xarop de most espesseït, amb bocins de fruita', de l'àrab *rubb,* 'suc de fruita cuit fins que queda espès'.

Arrova. Segons Alcover-Moll, de l'àrab *roba'* 'quartal, la quarta part', 'unitat de pes equivalent a 10'400 quilograms o sien 26 lliures. És la quarta part d'un quintar'. Mesura de capacitat molt utilitzada encara. Oscil·la segons la comarca i la matèria mesurada.

Assarbe. És usat com a topònim. L'autor en va confirmar la grafia i desconeixia el seu significat. Mot viu al Baix Vinalopó i al Baix Segura. Terme estudiat per Germà Colón. L'assarb serveix per a drenar les aigües d'escorrenties, amb les quals es poden tornar a regar zones més baixes. Recull les aigües dels ullals i els escorrims agraris, però no els urbans.

Segons Alcover-Moll signfica 'rec o séquia'. Antigament apareix escrit *açarp*, i era mot femení. De l'àrab *as-sarb* «cloaca» segons el *Vocabulista* atribuït a Ramon Martí.

Atifells. 'Estri, aïna', especialment 'el que s'usa com a recipient d'un líquid', 'estris en general', 'efectes de poc valor'. Forma viva al País Valencià (*gatifells,* a Castelló de la Plana i al diccionari de Lamarca; Escrig-Llombart recullen les formes *gatifell, tifell* i *atifell;* també està documentada la variant *catifells*). Segons Coromines, tot i la teoria de Solà Solé (àrab *OifâL*, 'gerro d'aigua'), seria un encreuament entre ARTEFACTUM i el llatí clàssic ARTICULUS > *ARTIFICULUS 'estri petit'.

Cafida. («una peanya cafida de floretes»). No figura a l'Alcover, ni al Carles Ros ni a l'Escrig-Llombart ni en Jordi Colomina. Joan Coromines, *s.v. Clafert* apunta que és una variant de *cafit,* del verb *clafir* 'esclatar, esclafir'. Diu que és un mot occità que sols documenta en Pin i Arboleadas, escritor del Camp de Tarragona. En un primer moment l'havíem relacionat amb *cafís*, però potser caldria seguir l'explicació de Coromines.

Corfa. 'closca', 'crosta', 'escorça', de l'àrab *qírfa o qárfa,* documentat des del 1575 per Onofre Pou. En valencià és el terme de significat més ampli i d'abast geogràfic més estés per a designar l'escorça.

Garrofes. 'fruit del garrofer'. Segons Coromines, de l'àrab vulgar *ḫarrûf,* plurar de *ḫarrûba* 'fruit o tavella del garrofer i d'altres llegums'.

Marjal. El DECLC, 'paratge pantanós' de l'àrab *marǧ* 'prat', quasi exclusivament el situat en les zones pròximes a l'aiguamoll. També documentat en zones humides o ben regades de muntanya.

Raval. 'barri', un altre arabisme. Segons el DECLC de l'àrab hispànic *rabaḍ.*

Séquia. Segons Alcover-Moll, 'excavació llarga i estreta, sovint revestida de pedra o de rajoles, que serveix per a conduir aigua d'un riu o torrent, sia per a abastir poblacions, sia per a regar, per a moure molins, etc., de l'àrab *sāḳiia.*

Taboll. Segons el DECLC 'beneit, bajà estúpid', de l'arrel àrab vulgar *habal* 'aclaparar (certs mals)'. Aplicat a persones té el sentit de despistat, torbat, ignorant. És el que l'Alacantí i aplicat a una persona es diu «una bacora». Carles Ros *s.v. bacora* diu «Quando la breva està inchada, y ha entrado en color, pero aún no madura, ni en disposición de poderse comer, por no tener sazón, en Valenciano se dize, *taboll*». Segons Escrig-Llombart: «breva no madura, pero entrada ya en color». Potser caldria relacionar-lo amb l'expressió àrab *anta ful* 'tu ets foll'.

«Com si regares a **taona**». La *taona* és una 'mena de cigonyal o palanca per a regar amb aigües somes'. Regar a taona és una faena feixuga feta a mans. De l'àrab *ṭâḥûna*, 'molí'. Mot viu a la Plana de Castelló, la Safor i la Marina Alta. Escrig-Llombart no parla de taona, però sí d'un *taonell.* Coromines és crític amb aquesta lectura deficient de taulell.

Tarquim. 'fang molt fi i en estat de putrefacció'. Segons el Coromines, 'llot', mot valencià, d'un àrab hispànic **tarkîm,* amuntegament de llot'. Carles Ros el defineix com «el cieno que sacan de algún estanque o lago».

Tramús. Segons el DECLC, de l'hispano-àrab *turmûs*, 'llobí'.

Xarop. 'líquid espés i viscós constituït per solucions de sucres en aigua', de l'àrab *sarâb* 'beguda, poció', 'xarop'.

Bibliografia

ALCOVER, A.M. i MOLL, Fr. de B.: *Diccionari Català-Valencià-Balear* (DCVB o Alcover-Moll), Palma de Mallorca, 1926-1985.

COLOMINA, Jordi: *El Valencià de la Marina Baixa,* València, 1991.

COROMINES, Joan: *Diccionari Enciclopèdic i Complementari de la Llengua Catalana* (DECLC o Coromines), Barcelona, 1983-1991.

Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, 1984 (20 ed.).

ESCRIG, Josep: *Diccionario Valenciano-Castellano,* València, 1887, 3.ª ed., editat per C. Llombart (Escrig-Llombart), edició facsímil, València, 1989.

LAMARCA, Lluís: *Ensayo de un Diccionario Valenciano-Castellano,* València, 1839 i 1842.

RUBIERA, Maria Jesús: *Actes del IX Col.loqui Internacional de l'AILLC. Alacant-Elx, 1991* (en premsa).

L'ARTICLE *AL-* EN ELS ARABISMES VALENCIANS

Per
FRANCESC XAVIER LLORCA IBI
Segon Curs de Doctorat, Benidorm

Una de les característiques que presenta el català respecte de les altres llengües iberromàniques és la baixa freqüència amb la què l'article àrab apareix aglutinat. Fenomen que ha estat notat per tots els estudiosos: Moll (1952), Sanchis Guarner (1980), Baldinger (1972), Coromines (1977), Solé-Solà (1984).

Per tal de justificar aquest fenomen s'ha donat diverses explicacions. «W. von Wartburg ja va fer notar que la majoria de mots àrabs arribats a Itàlia i a tot Europa a través de Sicília hi havien penetrat sense l'article àrab intentà d'explicar la duplicitat morfològica considerant els mots sense article com el resultat d'una transmissió oral, enfront dels aglutinats, que serien de procedència culta. Després, però, atribuí el fenomen de l'aglutinació a l'influx berber» (Bruguera, 1985: 57).

Per la seua banda, J.M. Solà-Solé en diu que «la única razón convicente es que tales préstamos sin artículo figuraban como antecedentes de un caso de anexión, es decir, como ingredientes de un sintagma y no como entidades léxicas independientes» (1984: 83). «Además, el catalán, en su modalidad oriental, disponía de un fácil recurso para deshacerse de *al-* de origen árabe: la amalgama de *a* y *e* átonas en una vocal neutra *e*. Al incorporarse el arabismo con su artículo correspondiente *al-*, y al penetrar en el catalán oriental, este *al-* llegó a pronunciarse como *el,* con lo que pasó a identificarse con el artículo determinado masculino. A partir de tal confusión resultaba fácil separar el *al-* de procedencia árabe de su sustantivo y precipitar su debilitación» (1984: 85).

Hem de notar, però, que el fenomen fonètic donat com a causa principal de la desaparició de l'article àrab té una extensió geogràfica que coincideix en

gran part amb la zona menys arabitzada dels Països Catalans: «el elemento árabe, escasísimo en la Catalunya Vella, va aumentando por grados a medidad que va entrando en la Catalunya Nova (...) Entrando ya en el reino de Valencia, la toponimia árabe adquiere proporciones muy considerables, y fuera de los topónimos se constata también en todo el territorio desde Castellón hasta Alicante un vocabulario árabe muy abundante, que sigue creciendo a través de Murcia para alcanzar su máxima intensidad en Andalucía» (Moll, 1952: 48). Un fenomen tan característic de català occidental que Coromines ens diu: «el meu treball es basa en les recerques a fons sobre els parlars valencians i balerars i els de les terres de l'Ebre i altres comarques meridionals dels Principat» (1977: 70). «Com és natural la quantitat d'arabismes és molt interior a la Catalunya Vella que no ales Illes Balears i al País Valenciá...» (Sanchis Guarner, 1980: 80). «No és estrany, doncs, que les petjades d'aquesta llengua semítica dins territori valencià hagin estat fondes i nombroses. A més dels arabismes acceptats pel català general (séquia, sénia o sínia, gerra, xarop, etc.) abunden els que únicament coneixen una àrea valenciana» (Veny, 1983: 158). És a dir, que els arabismes són un tret característic del valencià –català occidental– que arriba al català oriental. Si tenim en compte aquest aspecte, ¿no hi podem recercar algun fenomen lingüístic que no siga la vocal neutra –ja que no es dóna en valencià on desapareix també l'article aglutinat– i que siga comú a tot el territori de la llengua? Partint d'aquesta base anem a tractar de donar una justificació de la desaparició de l'article aglutinat que faça acoblar la importància del fenomen de la desaparició de l'article i algun característic del valencià, el dialecte més arabitzat de la llengua catalana.

Per poder seguir avant en l'anàlisi hem de tenir en compte un fet molt important que «al menos un 12% de los arabismos catalanes exhiben, a lo largo de su historia, dos formas: una con artículo *al-* aglutinado y otra sin él» (Solé-Solà, 85). És a dir, que no sols hem de mirar còm escoltaven els catalano-parlants l'àrab, sinó que també tenim que el propi sistema lingüístic català modifica el patrimoni rebut de l'àrab. ¿I no deu ser el propi mecanisme lingüístic català d'adaptació de barbarismes el que fa que desaparega l'article aglunitat? Ens serà ben interessant veure un altre cas d'aglutinació de l'article: l'article salat a les comarques de la Marina i del Marquesat. En aquest cas l'únic que trobem és que quan els articles perden el seu sentit per als parlants aquests l'aglutinen veuen sotmesos a les lleis fonètiques del sistema i es receptor com a integrants de la cadena fònica, i no com a unitats independents.

Però què ocorre quan l'article aglutinat és *al-* tot tenint en compte que dins la cadena fònica l'article determinat singular valencià davant de vocal s'elideix i s'anexiona al substantiu o l'adjectiu? Aleshores, en un bon nombre de casos el parlant no hi sabrà distingir l'article del substantitu o de l'adjectiu corresponent i, en voler el parlant destriar-los, ens trobarem amb un dels vulgarismes més usuals del català:

• *La moto> /lamóto/>* l'*amoto.* Una vegada en aquest punt el mot pot ser percebut pels parlants com *el amoto* o *la moto,* segons el tall fonètic que s'hi faça.

• L'*acer* «estri dels carnicers per a esmolar» és un altre exemple on aquest terme passa a ser interpretat com *la cer.*

• *La noguera> /lanoquera/* percebut pels parlants a */el'anoguera/* i que acaba adaptant-se a la forma masculina: *l'anoguer.*

Què s'esdevé quan aquest fenomen afecta un element alié al català com és l'article *al-*. Vegem els dos casos que sen's presenten:

1. Una paraula on la *l* de l'article àrab s'haja assimilat a la consonant que li segueix, quan es tracta d'una consonat «solar».

2. Una paraula on romanga l'article *al-* en la seua forma plena.

Del primer cas tenim un exemple clar como és la paraula *arraix* «patró de l'almadrava». Aquesta paraula avui en dia presenta entre els almadravers benidormers dues formes: l'*arraix* i el *raix.* Còm apareix la segona forma? Puix per el fenomen explicat. En ser una paraula d'alta freqüència acaba per ser vulgaritzada pels parlants, ja que en veure la forma *larraix* pensen en un femení i de forma instintiva la transformen en *el raix,* tot remarcant l'article determinat masculí i fent desaparéixer l'article àrab aglutinat que per als parlants havia pres la forma de femení.

Del segon cas una paraula com *almadrava* –on actualment conviuen les dues formes– tenim que el parlant percep la forma */lalmadrava/* i que per equivalència acústica elimina la *l* de l'article àrab quedant el terme com un femení sense cap mena d'article aglutinat.

Conclusions

El procés d'aglutinació-desaglutinació de l'article en català és:

• Un fenomen propi tan important que arriba a ser tingut ben en compte en la normativització de la llengua per evitar confusions. I que a més no es dóna amb tanta extensió en castellà, on s'ha mantingut més plenament l'article aglutinat.

• És un fenomen generalitzat que afecta a tot el territori del català.

• És un fenomen que afecta a la totalitat dels parlants per igual i molt més en èpoques anteriors, i que justifica la desaparició progressiva de l'article aglutinat àrab.

• És un fenomen que es dóna dins del propi sistema lingüístic català i que troba en la posició interna de la cadena fònica de l'article àrab un ampli camp d'actuació.

• A més la intervenció d'altres factors com l'existència de la *e* nuestra ajudaria al triomf d'aquest fenomen.

• I on s'hauria de tenir en compte que bona part dels arabismes de procedència culta no rebrien aquesta influència de forma tan forta i, per tant, conservarien l'article aglutinat.

• A més la tendència a la desaparició del fonema / l / en posició travada clavant de consonant ajuctaria (altra > atra, coltell > cotell, colp > cop) a percebre la forma al- com un article femení valencià.

Bibliografía

BALDINGER, Kurt: *La formación de los dominios lingüísticos en la Península Ibérica,* Ed. Gredos, Madrid, 1972.

COROMINES, Joan: *Entre dos llenguatges,* Curial, Barcelona, 3 vols., 1976-1977.

COLOMINA, Jordi: «El parlar de la Marina Alta», *La Rella. Conreu de lletres,* 4, Elx, pp. 37-54.

MOLL, Francesc de B.: *Gramática histórica catalana,* Ed. Gredos, Madrid, 1952.

SANCHIS GUARNER, M.: *Aproximació a la història de la llengua catalana,* Salvat Editores, València, 1980.

SOLÀ-SOLÉ, Josep M.: «El artículo *al-* en los arabismos del iberrománico», *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas,* Puvill libros, S.A., Barcelona, 1984.

VENY, J.: *Els parlars catalans,* Ed. Moll, Palma de Mallorca, 1983.

QUELQUES ÉLÉMENTS DU SIGNIFIÉ DE *MADĪNA:* L'EMPLOI DE *KA* CHEZ AL-IDRĪSĪ

Por
DRA. CHRISTINE MAZZOLI-GUINTARD
Universidad de Caen

La terminologie employée par les textes arabes médiévaux pose, aux historiens, bien des problèmes; curieusement d'ailleurs, ce n'est pas tant le contenu à mettre sous le signifiant qui donne lieu à des débats, mais plutôt la manière d'utiliser la terminologie. Certains, tel M. de Epalza, insistent sur l'importance à accorder au vocabulaire puisque «les Arabes appellent chaque chose par son nom»; il faut donc «reconnaître et respecter ce contenu sémantique fondamental de la langue arabe, sans quoi les réalités se déforment» (1). D'autres au contraire estiment que les termes qui apparaissent dans les sources écrites n'ont pas de contours nettement définis; selon M. Acién Almansa, par exemple, «la langue des sources n'est absolument pas précise» (2).

Il nous semble toutefois que ces deux perceptions de la terminologie utilisée par les textes arabes médiévaux, loin de se contredire, se complètent: d'un côté, en effet, une approche purement philologique d'un document écrit, c'est-à-dire une lecture qui considère le texte lui-même comme étant un objet de connaissance, cette approche intrinsèque au document permet sans aucun doute de saisir, en partie au moins, le signifié des termes employés. D'un autre côté, une approche plus historique d'un document écrit, qui vise en particulier à saisir les structures d'un peuplement attache plus d'importance à la façon dont le peuplement est décrit, tente de mettre cette description en rapporte avec la

(1) M. de Epalza: «Precisiones sobre instituciones musulmanas de las Baleares», *V Jornades d'Estudis Històrics Locals,* Palma de Mallorca, 1987, 73-87, en particulier p. 84.

(2) M. Acién Almansa: «Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de husun», *III Congreso de Arqueología Medieval Española,* Oviedo, 1989, I, 137-149.

réalité archéologique. Or, chaque méthode, à notre avis, saisit une partie différen' de la réalité: la première fournit une première indication intéressante, puisqu'elle précise comment l'objet caché sous le signifiant est à la fois conçu et perçu par les hommes qui utilisent le concept; la seconde méthode, s'appuyant sur les résultats de la première, permet ensuite d'essayer d'appréhender la réalité matérielle de l'objet. Ainsi, dans une première démarche, interroger un texte d'un point de vue strictement philologique, permet d'avoir, d'un objet historique, une première vision pouvant servir à étayer une réflexion.

Pourquoi ne pas en revenir à la structure fondamentale de la société islamique: la ville? Les historiens s'accordent en général pour reconnaître dans *madīna* le terme qui désigne le plus couramment le centre urbain (3): est-il possible, à travers la lecture intrinsèque d'un texte, de saisir quel sens lui donnent les auteurs arabes?

A cet égard, le texte d'al-Idrīsī mérite une attention particuliére: l'oeuvre de ce géographe du XIIème siècle, même si elle puise ses renseignements à des sources de natures diverses (4), présente une certaine unité de rédaction.

De plus, dans la partie consacrée à al-Andalus, le terme *madīna* revient fréquemment et semble faire référence à une unité de peuplement que l'auteur distingue de *ḥiṣn* et de *qarya:* ainsi, «la province d'Alpujarras [compte] parmi ses villes *(mudun),* Jaén, un grand nombre de châteaux *(ḥuṣūn)* et plus de six cents villages *(qurā)*» (5). Ces trois concepts classificatoires du mode de peuplement, *madīna, ḥiṣn* et *qarya,* que l'on traduit avec parfois trop d'empressement par ville, château et village, méritent en réalité une approche plus nuancée: P. Guichard montre comment, en ce qui concerne la région de Valence, *madīna* renvoie essentiellemnt à l'idée de centre de district, à quel point *ḥiṣn* fait principalement référence à un site fortifié de plus ou moins forte importance et qui structure le peuplement, tandis que *qarya,* forme d'habitat dotée elle-aussi bien souvent d'une fortification, se trouve davantage dépendante d'une autre localité (6).

Enfin, et surtout, le texte d'Al-Idrīsī livre au lecteur une série de phrases nominales mettant en comparaison *madīna* et un autre terme, *ḥiṣn* mais aussi *qarya,* au moyen d'une préposition invariable, *ka* (comme, semblable à) (7). Comparaison n'est certes pas raison, mais essayer de comprendre pourquoi un rapport est établi entre deux objets linguistiques peut fournir des indications sur le contenu de ces objets, et en particulier sur celui qui nous intéresse, *madīna.*

---

(3) Voir par exemple R. Dozy: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* 3ème éd., Amsterdam, 1965, I, 300: *madīna* recouvre le sens de ville, mais aussi ceux de capitale et de province.

(4) C.E. Dubler: «Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī», *Al-Andalus* XIV (1949), 59-122; «Las laderas del Pirineo según Idrīsī», *idem,* XVIII (1953), 337-373.

(5) Al-Idrīsī, *Opus geographicum,* fasc. V, Naples-Rome, 1975, 537.

(6) P. Guichard: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIè-XIIè siècles),* I, Damas, 1990, 194-202.

(7) Sur son emploi, voir par exemple A. Périer: *Nouvelle grammaire arabe,* Paris, 1940, 264-265.

Quelles sont donc ces expressions? Nous les reproduisons ici (8):

1.– «al-Andalus [...] wa-fī [...] ḥuṣūn kātīra **ka**-l-mudun ᶜāmira» (9).

2.– «iqlīm Ušūna wa-fī-hi ḥuṣūn ᶜāmira **ka**-l-mudun» (10).

3.– «madīnat Turǧālla kabīra (**ka**)-l-ḥiṣn al-manīᶜ wa-la-hā aswār manīᶜa» (11).

4.– «ḥiṣn Bukayrān ḥiṣn manīᶜ ᶜāmir **ka**-l-madīna» (12).

5.– «ḥiṣn Šaqūra **ka**-l-madīna ᶜāmir» (13).

6.– «Biz[mi]liyāna [...] wa-hiya qarya **ka**-l-madīna [...] wa-bi-hā al-hammam wa-l-fanadiq» (14).

7.– «Qīsaṭa wa-huwa ḥiṣn **ka**-l-madīna la-hu aswāq wa-rabaḍ ᶜāmir wa-ḥammām wa-fanādiq» (15).

8– «ḥiṣn Qabra kabīr *ka*-l-madīna ḥaṣīn al-makān waṯīq al-binyān» (16).

Il est possible de les traduire ainsi:

1.– «al Andalus [comprend] [...] un foisonnement de châteaux peuplés comme des villes».

2.– «l'iqlim d'Osuna [comprend} des châteaux peuplés comme des villes».

3.– «Trujillo [est] une grande ville semblable à un château inexpugnable et ses murs [sont] solidement bâtis».

4.– «Bocairente est un château inexpugnable peuplé comme une ville».

5.– «Segura [est] un château peuplé comme une ville».

6.– «Bezmiliana [est] un village semblable à une ville, [...], pourvu d'un bain et de fondouks».

7.– «Quesada [est] un château semblable à une ville qui [possède] des souks, un faubourg peuplé, des bains et des fondouks».

8.– «Cabra [est] un grand château semblable à une ville, fortifié et solidement construit».

Il est possible de décomposer chaque phrase de la manière suivante: la préposition *ka* articule deux termes –que nous désignons par commodité

---

(8) Al-Idrīsī *Opus geographicum*, fasc. V, Naples-Rome, 1975. Nous tenons à exprimer ici notre gratitu de enver Ma J. Viguera pour l'aide précieuse qu'elle nous a apportée dans la translittération de ce document.

(9) *Ibidem*, p. 536.

(10) *Ibidem*, p. 537.

(11) *Ibidem*, p. 550.

(12) *Ibidem*, p. 557.

(13) *Ibidem*, p. 560.

(14) *Ibidem*, p. 565.

(15) *Ibidem*, p. 569.

(16) *Ibidem*, p. 571.

comme terme n.º 1 et terme n.º 2– qui représentent chacun une catégorie classificatoire de peuplement. Dans la plupart des séquences retenues, le terme n.º 2 reçoit un complément dans lequel l'on peut chercher des éléments permettant d'expliquer le motif du rapport établi avec le terme n.º 1. Plus rarement, c'est dans le terme n.º 1, dans la plus grande proximité possible de la particule qu'il faut essayer de comprendre ce qui permet de rapprocher les deux termes. Ainsi, l'on peut estimer que le motif du rapport établi entre le terme n.º 1 et le terme n.º 2 de la comparaison constitue un élément du signifié du second terme; par exemple, lorsqu'il est dit qu'une ville est semblable à un château inexpugnable, le caractère imprenable est bien un trait qui définit le château.

Si maintenant l'on rapproche de façon schématique les séquences, on obtient les résultats suivants:

Le signifié de *madīna* chez al-Idrīsī apparaît immédiatement associé à une notion relativement abstraite, celle d'*ʿāmir* (17). D'un autre côté, le terme *madīna* doit être mis en relation avec des objets concrets: *ḥammām, fanādiq, aswāq et rabaḍ* (18). Enfin, la dernière donnée du signifié se trouve dans la notion de *waṯīq al-binyān* (19).

La *madīna* d'al-Idrīsī correspond bien, d'un côté, à l'image traditionnelle de la ville: l'on y trouve en effet les éléments indispensables à la vie quotidienne, marchés, bains et fondouks. Il faut tout de suite noter l'absence, dans cette énumération des bâtiments essentiels de la *madīna*, d'une structure de caratère religieux: la mosquée constitue sans doute une donnée tellement intrinsèque à tout peuplement islamique qu'il n'est même plus nécessaire d'en signaler la présence.

Par contre, la *madīna* se caractérise par la présence de deux structures indispensables à la vie économique: le marché et le fondouk. La première indique la présence de liens entre le centre urbain et une périphérie dont il est difficile de préciser l'étendue: les souks ruraux hebdomadaires, selon P. Chalmeta

séquence n.º	terme n.º 1	terme n.º 2	motif du rapport établi
1	ḥusūn	mudun	ʿāmira
2	ḥusūn	mudun	ʿāmira
3	madīna	ḥiṣn	al-manīʿ
4	ḥiṣn	madīna	ʿāmir
5	ḥiṣn	madīna	ʿāmir
6	qarya	madīna	ḥammām, fanādiq
7	ḥiṣn	madīna	aswāq, rabaḍ ʿāmir, ḥammām fanādiq
8	ḥiṣn	madīna	waṯīq al-binyān

(17) Séquences n.º 1, 2, 4, 5, 7. Voir, sur ce terme, M. de Epalza, «Estudio del texto de al-Idrisi sobre Alicante», *Sharq al-Andalus*, 2, 1985, pp. 219-220.

(18) Séquences n.º 6 et 7.

(19) Séquences n.º 3 et 8.

Gendrón, attirent les populations qui se trouvent dans un rayon géographique correspondant à un jour de marche (20). Il est bien difficile d'aller au-delà d'hypothèses semblables pour les souks urbains permanents. La seconde structure, quant à elle, suppose l'existence de relations commerciales à plus longue distance: il s'agit en effet d'un bâtiment qui sert à la fois d'entrepôt pour les marchands (21); parfois même, certains fondouks sont destinés exclusivament à des marchands étrangers. À Valence, par exemple, les Pisans et les Gênois reçoivent un fondouk; une structure identique est signalée à Almería, à Denia, mais aussi à Séville ou à Grenade (22).

La présence du bain, associée au concept de *madīna,* ne surprend guère: elle est traditionnellement mise en relation avec des prescriptions religieuses (23). Mais cette vision classique ne doit pas faire oublier que le bain suppose également la présence d'un peuplement relativement important; en effet, comme le démontre fort bien A. Raymond, que le bain soit un bien *waqf,* fondé au profit d'une oeuvre pie, ou une propriété dépendant d'un particulier qui en attend des revenus, son existence dépend entièrement de son utilisation par le public (24); autrement dit, le bain n'existe que s'il est rentable, ce qui se réalise s'il est fréquenté.

Ainsi, la *madīna,* chez al-Idrīsī, se caractérise-t-elle tout d'abord par des structures concrètes qui rattachent le concept à une notion de centre économique, peut-être lié à des échanges à longue ou moyenne distance, et à une idée de peuplement relativement dense.

Mais au-delà, cette *madīna* contient aussi l'idée d'un espace qui est *ᶜāmir,* c'est-à-dire un lieu habité, peuplé, à l'état de culture, qui s'opose à ce qui est sauvage, ruiné ou abandonné, mais aussi un endroit prospère et florissant, bien pourvu (25).

Cette conception de la *madīna* n'est pas sans rappeler l'image de la ville qui transparaît dans les écrits d'Ibn Ḫaldūn: la contradiction fondamentale de la société se trouve dans l'opposition qui existe entre la ville et la *bādiya,* et plus particulièrement même entre la ville et deux types spécifiques de la *bādiya,* celle des nomades et des montagnards, surtout d'ailleurs ceux qui habitent des montagnes dont l'accès est difficile (26). Pourquoi une telle opposition? Essentiellement parce que nomades et montagnards demeurent dans des

---

(20) P.Chalmeta Gendrón: *El señor del zoco en España,* Madrid, 1973.

(21) L. Torres Balbás: «Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral del Carbón de Granada», *Al-Andalus,* XI (1946), 447-480.

(22) *Ídem.*

(23) Voir par exemple Grupo de estudio «urbanismo musulmán», *Baños árabes en el país valenciano,* Generalitat Valenciana, 1989.

(24) A. Raymond: «Signes urbains et étude de la population des grandes villes arabes à l'époque ottomane», *Bulletin d'Etudes Orientales,* n.º XXVII (1974), 183-193. A la présence d'une population relativement nombreuse, l'on peut rattacher l'existence du faubourg *(rabaḍ).*

(25) A. de Biberstein Kazimirski: *Dictionnaire arabe-français,* Paris, 1960, II, 365.

(26) A. Oumlil: «Ibn Khaldoun et la société urbaine», dans A. Bouhdiba et D. Chevallier: *La ville arabe dans l'Islam, histoire et mutations,* Tunis, 1982, 39-44.

zones isolées, aux conditions d'existence souvent très rudes. Suivre jusqu'au bout Ibn Ḫaldūn dans son raisonnment représente une tentation à laquelle il est bien difficile de résister: les deux types de la *bādiya* qui forment l'opposé même de la ville finissent par constituer des groupes «solidement structurés par de fortes cohésions de clans nécessitées par le besoin élémentaire de la survie et de la défense» (27). La notion d'*ᶜāmir* étroitement associée au concept de *madīna* manifeste donc bien l'opposition qui existe entre deux modes de peuplement distincts, mais qui coexistent.

Le concept d'*ᶜāmir* doit également être rapproché de l'idée de culture: sur la racine *ᶜamara*, en effet, se forme *ᶜimāra*, la civilisation (28). C'est dans la *madīna,* essentiellement que les ulémas viennent enseigner ou apprendre: la fréquence des mentions de villes, dans les dictionnaires biographiques, bien étudiée pour la région orientale d'al-Andalus (29), met en valeur l'existence de centres fondamentaux de la vie culturelle, tels Valence, Murcie, Játiva et Denia. Même si l'analyse plus fine de ces données pose un certain nombre de problèmes, les villes principales du Sarq al-Andalus correspondent bien à des capitales culturelles. En effet, la ville islamique, comme l'écrit M. Marín, «n'est pas seulement l'endroit où le musulman peut accomplir ses devoirs religieux et ses idéaux sociaux, mais aussi l'endroit où la culture islamique se transmet» (30).

Chez al-Idrīsī, donc, *madīna* comporte l'idée d'un espace qui a abandonné l'état de nature pour celui de culture, aussi bien d'ailleurs celui de *cultivo* que celui de *cultura.*

Enfin, la *madīna* d'al-Idrīsī représente aussi une structure *waṯīq al-binyān,* c'est-à-dire une construction solide, inébranlable (31). Il s'agit, d'une part, d'un espace sans doute bien bâti, aux murailles robustes, à propos duquel surgit bien rapidement le concept de fortification, de château; or, non seulement al-Idrīsī a tendance à comparer *madīna* et *ḥiṣn,* mais encore les auteurs arabes confondent-ils bien souvent, dans leur discours, *ḥiṣn* et *madīna:* Madrid, par exemple, apparaît tantôt comme un *ḥiṣn*, tantôt comme une *madīna* dans les textes recensés par Ma J. Viguera (32), sans qu'il soit possible d'y déceler, par exemple, une évolution du site. Ibn Ḥayyān l'évoque comme un *ḥiṣn* à l'époque de Muḥammad I, puis, en 939-940, comme une *madīna*; Ibn ᶜIḏārī la qualifie de *madīna* en 977, et de *ḥiṣn* en 1197; al-Idrīsī, sensiblement à la même époque y fait référence comme étant une *madīna;* Ibn Ḫaldūn la signale, à propos d'événements survenus dans le dernier quart du XIIIème siècle, comme un *ḥiṣn* (33).

---

(27) *Ídem,* 40.

(28) R. Dozy: *Suppléments aux dictionnaires arabes,* Paris-Leyde, 2ème éd., 1927, II, 170-172.

(29) P. Guichard: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIè-XIIIè siècles),* I, Damas, 1990, 192 et document n.º 36.

(30) M. Marín: «Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islámica», *Simposio internacional sobre la ciudad islámica,* Zaragoza, 1991, 113-133, en particulier p. 120.

(31) A. de Biberstein Kazimirski: *Dictionnaire arabe-français,* Paris, 1960, II, 1485: *waṯīq* ou ferme, solide, inébranlable, bien cimenté.

(32) Ma J. Viguera: «Madrid en al-Andalus», *III Jarique de Numismática Hispano-Arabe,* Madrid, 1990, sous presse (Viguera, «Madrid»).

(33) *Ídem.*

La situation escarpée de Madrid –quelle que soit l'hypothèse de reconstitution du site à l'époque islamique que l'on retienne (34)– à côte de son rôle de centre de district –Ibn Ḥayyān y signale la présence de gouverneurs (35)– expliquent sans doute en partie la confusion des auteurs, confusion qui ne doit plus surprendre, puisque les signifiés des deux termes se recouvrent en partie, au moins dans l'idée de fortification.

Cependant, au-delà d'un espace bien fortifié, que l'on peut aisément confondre avec un *ḥiṣn*, la notion de *waṯīq al-binyān* sous-entend aussi que derrière la *madīna* se cachent des moyens financiers, techniques, humains qui rendent possible une telle solidité de la construction. Possédons-nous quelques indices qui nous permettent de cerner ces moyens? Le cas de Badajoz représente un exemple dont l'on ne peut assurer qu'il soit vraiment significatif et représentatif, mais qui possède l'avantage d'être bien connu (36); l'on y observe comment un rebelle en rupture de ban, Ibn Marwān al-Gillīqī, fonde une ville et obtient d'ᶜAbd Allāh une sorte de reconnaissance politique sur la région qu'il domine. Ce qui, dans cette affaire, est remarquable, c'est qu'Ibn Marwān demande à l'émir «qu'on lui envoyât des ouvriers chargés de construire la mosquée et les bains» (37). On ignore les motifs d'une telle requête; est-on en droit de supposer qu'ils sont financiers, que la bourse de l'Etat omeyyade est mieux garnie que celle d'Ibn Marwān... Cela ne ferait que renforcer l'idée ḥaldūnienne selon laquelle la ville est liée à l'Etat (38); la mise en place d'une structure de peuplement urbain passe-t-elle nécessairement par l'Etat? C'est la question qui peut surgir face à cette notion de *waṯīq al-binyān* qu'al-Idrīsī associe à celle de *madīna*.

Comment conclure? S'attacher à la lecture intrinsèque d'un document ne semble pas dénué d'intérêt: l'étude de la préposition *ka,* utilisée avec *madīna* para al-Idrīsī,laisse apparaître un objet linguistique qui revêt, chez cet auteur, des contours relativement précis (39). *Madīna* correspond de la sorte à un ensemble de structures concrètes qui en font un centre où s'effectuent des echanges à moyenne ou longue distance, mais aussi un centre assez densément peuplé; *madīna,* espace *ᶜāmir,* espace fortifié, doit être dotée de moyens suffisants pour lui assurer une construction solide.

Toutefois il convient de ne pas oublier les limites de cette étude: elle se borne non seulement à un auteur, mais encore à un aspect de son discours,

---

(34) Voir les hypothèses de J. Oliver Asín: *Historia del nombre Madrid,* Madrid, 1952, 2.ª ed. Madrid, 1991, introducción de M.ª J. Rubiera Mata; de B. Pavón Maldonado: «Arqueología y urbanismo medieval en Madrid. De la Almudayna árabe a la torre mudéjar de San Nicolás», *Awrāq,* núms. 7-8, 1984-1985, pp. 231-278; de F.J. Marín Perellón: «Las murallas árabes de Madrid», *II Congreso de Arqueología Medieval Española,* Madrid, 1987, II, 744-754; de F. Valdés Fernández: «El Madrid islámico. Notas para una discusión arqueológica», *Madrid, castillo famoso,* Madrid, 1990, 127-158.

(35) Viguera: «Madrid».

(36) C. Picard: «La fondation de Badajoz por ᶜAbd al-Raḥmān ibn Yūnus al-JillikT (fin IXè siècle)», *Revue d'Etudes Islamiques,* XLIX,2 (1981), 215-229.

(37) *Ídem,* 219.

(38) A. Oumlil: «Ibn Khaldoun et la société urbaine», dans A. Bouhdiba et D. Chevallier: *La ville arabe dans l'Islam histoire et mutations,* Tunis, 1982, 39-44, et en particulier p. 41.

(39) On ne peut manquer d'être frappé par le fait que, dans cinq cas sur huit, *madīna* est associée à l'idée d'ᶜāmir.

celui qui utilise la préposition *ka;* nous ignorons, d'autre part, si certains aspects du signifié de *madīna* sont suffisants. Il est certain, par exemple, que l'idée de peuplement, à elle-seule, n'est absolument pas apte, chez al-Idrīsī, à définir la *madīna;* à propos de Ségovie, al-Idrīsīs'exprime en effet de la façon suivante: «Ségovie n'est pas une ville, mais beaucoup de villages proches les uns des autres, à tel point qu'ils se touchent, et ses habitants, nombreux et bien organisés [...] possèdent de grands pâturages» (40). Enfin, cette étude n'a aucune autre prétention que de tenter de comprendre comment al-Idrīsī pense la notion de *madīna* et d'essayer de montrer que cette conception revêt dans son discours une certaine cohérence. Cela signifie, entre autres, que de la conclusion de P. Guichard concernant les difficultés posées par la terminologie des sources arabes, nous préférons la seconde hypothèse à la première; il écrit en effet: «comme il arrive souvent, la terminologie arabe est peu précise, et nous ne savons d'ailleurs pas quel niveau de connaissance les auteurs des trop rares textes à notre disposition avaient des réalités concrètes auxquelles ils font allusion» (41). C'est cette seconde donnée qu'il nous semble fondamental de conserver sans cesse présente à l'esprit puiqu'elle ne peut que nous inciter à nous méfier de conclusions hâtives. Mais cela signifie, également, que vouloir comprendre comment l'idée de *madīna*, conçue et imaginée à la cour de Roger II de Sicile, peut s'appliquer à la réalité d'al-Andalus, nécessite un travail bien plus long et semé d'embûches que cette étude qui ne peut rien fournir d'autre que des indications de recherche; ce travail suppose en effet une enquête archéologique, inséparable d'un retour, ensuite, vers la documentation textuelle (42): méthode plus fructueuse, a priori, qu'une recherche de caractère monolithique, trop rigide, mais méthode aussi d'emploi plus complexe (43).

(40) Al-Idrīsī: *Geografía de España,* traduction par E. Saavedra: Textos Medievales, n.º 37, Valencia, 1974, 145-146.

(41) P. Guichard: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIè-XIIè siècle),* I, Damas, 1990, 202.

(42) Cette méthode de travail est exposée par exemple chez A. Debord: »*Castrum* et *Castellum* chez Adémar de Chabannes», *Archéologie mediévale,* IX (1979), 97-109.

(43) Voir les difficultés posés dans P. Guichard: »Depuis Valence et en allant vers l'ouest, bilan et propositions pour une équipe», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XXVI-1 (1990), 163-195, en particulier p. 184-188.

ALMINARES DE LA MARCA SUPERIOR

Por

AGUSTÍN SANMIGUEL MATEO
Museo Arqueológico de Calatayud

El alminar en la arquitectura islámica

Es bien sabido que el alminar es uno de los elementos fundamentales de las mezquitas casi desde su origen y que su función es facilitar que, desde lo alto, la llamada a la oración pueda ser oída por los creyentes de la ciudad o de la aldea. Pero además de su primordial función religiosa, los alminares, como todas las torres, son elementos polarizadores de primer orden de la fisonomía urbana. Y más aún los alminares que los campanarios cristianos, pues a diferencia de las iglesias, las mezquitas suelen ser edificios bajos y poco llamativos, y tampoco los palacios de las ciudades islámicas se manifiestan al exterior, con lo que en la mayoría de los casos son los alminares las únicas construcciones que destacan sobre el uniforme caserío y lo identifican. Para poner un ejemplo evidente pensemos en el alminar de la Kutubiya como elemento identificativo de la ciudad de Marrakech.

A lo largo y ancho del mundo islámico la diversidad arquitectónica de los alminares es muy grande, pero a grandes rasgos podemos caracterizar dos polos opuestos. En oriente, en el ámbito iraní y turco, generalmente son de planta circular y muy esbeltos, pues tienen que destacar al lado de cúpulas monumentales, y suele haber varios en cada mezquita. Es frecuente la decoración con ladrillo resaltado y cerámica vidriada. En occidente, el Magreb y Al-Andalus, la planta es cuadrada y la esbeltez menor, al ser las mezquitas muy bajas, disponiendo estas sólo de uno. La ornamentación es más sobria, centrándose a veces sólo en los recercados de los vanos de iluminación o a base de sencillas arcuaciones que frecuentemente se prolongan hacia arriba formando paños decorativos. La cerámica vidriada aparece en contadas ocasiones y con escaso protagonismo.

Pero a pesar de estas diferencias, muy esquemáticamente expuestas, la mayoría de los alminares, orientales y occidentales, comparten la misma racional solución estructural que los diferencia de los campanarios cristianos: poseen un eje central o machón, cilíndrico en los orientales y prismático-cuadrado en los occidentales, alrededor del cual y trabándolo con las paredes exteriores, se desarrolla helicoidalmente una escalera de obra, consiguiendo una estructura de gran resistencia.

El alminar en Al-Andalus

De la larga hegemonía de la cultura islámica en Al-Andalus, cuatro a cinco siglos en la mayor parte de las regiones y hasta ocho en el reino nazarí, no conservamos tantos testmonios arquitectónicos como en principio cabría esperar, si bien dos de ellos, la mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada, son joyas del arte universal. En lo que respecta a los alminares, hay que imaginar la existencia de varios miles, desde Huesca a Algeciras y desde Lérida a Lisboa, más artísticos en las ciudades y más sencillos en las aldeas. Y sin embargo los alminares que hoy figuran en los tratados prácticamente pueden contarse con los dedos de las manos, y sólo uno de ellos es conocido por el gran público, el de la mezquita mayor de Sevilla, la Giralda. Esto no deja de ser sorprendente, pues así como es comprensible la sustitución de mezquitas por iglesias, pues la disposición espacial de las primeras no es apropiada para la liturgia cristiana, un alminar (y ya hemos comentado su resistente estructura) es perfectamente utilizable como campanario, con las necesarias modificaciones. Así se hizo con la Giralda y por ello se conserva.

Si la conquista cristiana hubiese sido seguida de una implantación exclusiva de los estilos arquitectónicos europeos, románico y gótico, no se plantearían hoy dudas sobre si una torre fue construida como alminar o como campanario. Pero como es sabido, una parte de la población musulmana permaneció aún varios siglos, dando lugar en lo artístico al feliz logro del llamado después «arte mudéjar». Así resulta que al prolongarse técnicas y formas musulmanas en la España cristiana, sea a veces extraordinariamente difícil determinar si una obra es realmente de época islámica, o «mudéjar», es decir, de época cristiana. Esto es particularmente problemático en el caso de las torres, pues aparte de los alminares reconocidos y de las torres mudéjares de clara cronología cristiana, existen bastantes torres «mudéjares» de las que es difícil saber si se trata o no de alminares reaprovechados a los que se ha añadido (o no) un cuerpo de campanas.

Resumimos el estado de la cuestión por épocas, a fin de que este trabajo se enmarque en un contexto lo más preciso.

Emirato y califato omeyas

Apenas se conservan media docena de alminares, todos en Andalucía, de sillería y con estructuras diversas. Se conoce la cimentación del de Hisam I en Córdoba. Se conserva la estructura del de la mezquita de Ibn Adabbas en Sevilla, hoy iglesia del Salvador, con escalera de caracol. La misma estructura tienen los de San Juan y Santiago (1) en Córdoba. Importantísimo, pero único

(1) Está claro que estos nombres hacen referencia a las advocaciones de las iglesias que sobre las mezquitas se levantaron, de las que casi nunca nos ha llegado el nombre.

por su doble escalera, es el levantado por abd-ar-Rahman an-Nasir (Abderramán III) en la mezquita mayor de Córdoba, embutido en la actual torre de principios del siglo XVII (2). En la misma ciudad, el de Santa Clara tiene ya la disposición que será habitual, con machón de sección cuadrada, como el de San José en Granada.

Reinos de Taifas

Desde hace tiempo se mantiene la polémica sobre bastantes torres toledanas de ladrillo (3), con estructura de alminar (machón cuadrado) y bovedillas de escaleras en aproximación de hiladas, con un cuerpo de campanas al parecer añadido. Su consideración como alminares, lo que supondría una datación anterior a 1085, es casi unánime para algunas, como las de San Sebastián o Santiago. La discusión está abierta, pero apenas ha comenzado a abrirse para otra importante taifa, la de Zaragoza, sobre lo que hablaremos después.

Época almorávide

No ya alminares sino que prácticamente nada se atribuye a los años de dominio de estos ascéticos musulmanes venidos del desierto. Aunque no hay que descartar algún hallazgo, pues es reconocida la relación entre la arquitectura saraqustí y la almorávide en el Magreb.

Época almohade

Perfectamente documentada está la construcción de «la Giralda» (1184-1198), único alminar andalusí popularmente conocido y hermanado estructuralmente (contratorre hueca en el lugar del machón) con la Kutubiya de Marrakech y el alminar de Hassan en Rabat. También admitido como alminar almohade es el pequeño de Cuatrohabitan, cerca de Sevilla, con machón y bovedillas de cañón escalonadas. A esta época se atribuye asimismo el de San Juan de los Reyes, en el Albaicín granadino. Es muy posible que bastantes torres del Aljarafe sevillano (Sanlúcar, Palomares, etc.) y de la propia Sevilla (San Marcos y otras) con igual estructura que Cuatrohabitan, y decoración que evoca la Giralda, sean alminares aprovechados como campanarios, lo que de confirmarse no haría sino aumentar el listado, sin plantear problemas importantes de evolución estilística (4).

Reino nazarí

Además del ya conocido de San Sebastián en Ronda, es novedoso el descubrimiento de un grupo de alminares en la región de la Axarquía, en la

---

(2) Conocemos este alminar, de estructura no repetida, gracias al extraordinario estudio de Félix Hernández: *El alminar de Abd Al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba,* Patronato de la Alhambra, Granada, 1975. Donde también se describen los demás alminares andalusíes antiguos. Cuando se refiere a las torres aragonesas no parece tener mucha información sobre el tema.

(3) Basilio Pavón (*Arte toledano islámico y mudéjar,* Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981), experimentado estudioso sobre el arte islámico y mudéjar de casi toda España, en los casos de duda se muestras más proclive a una cronologia cristiana. Por otro lado, la más joven investigadora Clara Delgado (*Toledo islámico: ciudad, arte e historia,* Toledo, 1987 y, con otros autores, *Arquitecturas de Toledo,* Toledo, 1991), aboga en muchos más casos por una filiación islámica de las torres.

(4) La obra de referencia sobre este conjunto es la ya antigua de Diego Angulo: *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV,* Sevilla, 1932.

provincia de Málaga, como los de Archez y Salares, entre otros (5), que continuando con la misma estructura interna que los anteriores, muestran una decoración en losange de tipo mariní, como la que hasta época actual se realiza en Argelia y Marruecos. Tanto estos como los anteriores son de ladrillo.

Vemos, pues, cómo los pocos alminares «oficialmente» reconocidos se sitúan al sur de Córdoba (ninguno que sepamos con bovedillas sargeadas o de aproximación de hiladas), planteándose serias dudas sobre la cronología de bastantes torres «mudéjares» toledanas. Sobre la Marca Superior apenas hay opiniones y también es de notar la falta de datos al respecto en zonas de tan islamizadas como Valencia y Murcia.

La Marca Superior

Desde muy temprano se configuran administrativamente en Al-Andalus tres zonas fronterizas (6) o Marcas, identificándose la Superior prácticamente con el valle del Ebro en sentido amplio y con una clara capitalidad: Zaragoza, la Cesaraugusta romana. A la importancia estratégica como contención de los reinos o condados cristianos (francos, catalanes, aragoneses y pamploneses) se une la notable riqueza agrícola del valle, cuyo paisaje en algunos lugares se parece notablemente al de otros valles de Oriente Medio: zonas semidesérticas atravesadas por ríos, junto a los cuales se concentra la población que cultiva feraces huertas. La arcilla y el yeso son la base geológica de grandes extensiones y al mismo tiempo el material de construcción.

Al principio dominó Zaragoza una familia muladí, los Banu-Qasi (7), pero después se hicieron con el poder los tuyibíes, árabes yemeníes asentados en Calatayud y Daroca desde el comienzo de la conquista. Debido a la distancia de Córdoba, las pretensiones de autonomía eran constantes, y los conflictos con el poder central, frecuentes. Tras la «fitna», el reino de Zaragoza es una de las taifas más importantes, con una gran actividad comercial y floreciente vida intelectual, arquitectónicamente plasmada en el tercer edificio islámico en interés artístico conservado en Al-Andalus, el palacio de la Aljafería, construido por Al-Muqtadir, soberano de la nueva dinastía hudí, también originaria del Yemen. Tras un efímero dominio almorávide, en el que aún hubo tiempo para que el gran filósofo Avempace (8) irradiase su sabiduría desde Zaragoza, la ciudad tuvo que rendirse a los cristianos aragoneses en 1118. Buena parte de la población musulmana (agricultores y artesanos) permaneció hasta su expulsión cinco siglos después, contribuyendo durante ese período a la economía y a las artes del reino de Aragón y en especial a lo que se ha llamado «arte mudéjar».

---

(5) Este interesante trabajo, que aporta algo de aire fresco al tema de los alminares, es la tesis doctoral de M.ª Dolores Aguilar García: *Málaga mudéjar,* Universidad de Málaga, 1979. No obstante lo que en las secciones de las torres aparece como abovedamiento de escaleras en cañón rampante es (al menos en Salares, que hemos podido observar) de cañón escalonado, como en lo almohade.

(6) En el fondo muy relacionada con algunas de las propuestas de este trabajo, es la trascendencia que tuvo en la Marca Superior el ser zona «fronteriza». Esto se comprenderá leyendo el artículo de Mikel de Epalza: *El Islam aragonés, un Islam de frontera* en Turiaso VII, Tarazona, 1987.

(7) Para conocer la historia de la Marca Superior hay desde hace pocos años un trabajo fundamental, el de M.ª Jesús Viguera: *Aragón Musulmán,* Zaragoza, 1981, reedición 1990.

(8) Sobre este eminente saraqustí hay que leer el estudio del también saraqustí Joaquín Lomba Fuentes: *Avempace,* Zaragoza, 1989.

Alminares de la Marca Superior

El citado palacio de la Aljafería (además de algunas construcciones puramente defensivas como los castillos de Calatayud) es el único edificio islámico de Aragón que figura en los manuales de Arte. No figura por supuesto ningún alminar, de los cientos que tuvo que haber. Sin embargo en la original arquitectura «mudéjar» aragonesa destacan como elementos primordiales las torres-campanario, que, como decíamos al principio respecto a las torres en general, constituyen el hito identificativo de la mayoría de los pueblos. Su estructura es muy variada, habiéndolas de planta cuadrada y octogonal, con estancias superpuestas, con machón y con contratorre. Las bovedillas de las escaleras son sargeadas (de aproximación de hiladas) aunque hay algunas de medio cañón. Externamente la decoración se basa en el ladrillo resaltado, que cubre con diferentes motivos geométricos la mayor parte de su superficie. Es muy frecuente el empleo de cerámica vidriada a base de discos, columnillas y azulejos de varios colores, fabricados con este fin. En algunas el remate es una terraza con linterna, como en los alminares magrebíes, y en otras una pirámide octogonal. La última estancia, el cuerpo de campanas, a veces es de menor planta que el cuerpo de escaleras, pero en la mayor parte de los casos es igual, como ocurre en los campanarios cristianos, pero también en alminares tunecinos.

Hay que hacer notar que una gran parte de estas torres, y prácticamente todas las que se pueden considerar tipos primitivos dentro de lo mudéjar, están desvinculadas arquitectónicamente de las iglesias de las que hoy forman parte. Así muchas torres de las que sólo puede decirse que son «medievales» están integradas, generalmente, en iglesias renacentistas o barrocas. A unos pocos estudiosos no les han pasado desapercibidos estos hechos y han planteado, hace ya varias décadas, la posibilidad de que algunas de estas torres sean realmente alminares (9), e incluso su probable relación con la arquitectura del oriente islámico (10). Pero ante la falta de pruebas documentales que avalen tales ideas, la mayoría de los investigadores actuales prefieren considerar *todas* las torres como de época cristiana, por su mayor o menor similitud con algunas sí claramente fechables en los siglos XIV o XV (11). Sólo en los últimos años se ha propuesto un replanteamiento de la cronología de las torres «mudéjares» aragonesas, volviendo a sugerir la posibilidad de que algunas, o muchas, sean de época islámica (12). Difundir esta hipótesis que ha sido objeto de duras críticas (13), es el objeto de este artículo.

---

(9) La Torre de Tauste y la vieja de la Seo zaragozana podrían ser alminares según Francisco Iñíguez: *Torres mudéjares aragonesas,* Madrid, 1937, y también la de Ateca según José Galiay: *Arte Mudéjar Aragonés,* Zaragoza, 1950.

(10) Sobre la desaparecida Torre Nueva de Zaragoza planteaba esto José Pijoan: *Summa Artis,* tomo XII «Arte Islámico», Madrid, 1949.

(11) Así se propone en el más extenso estudio realizado sobre el arte mudéjar aragonés, magnífica obra del catedrático de la Universidad de Zaragoza, Gonzalo Borrás: *Arte Mudéjar Aragonés,* Zaragoza, 1985. Los demás estudios sobre el arte mudéjar surgidos de esta Universidad no plantean las más mínimas discrepancias sobre las cronologías propuestas por Borrás.

(12) El iniciador de este replanteamiento es, junto con el que suscribe, el arquitecto Javer Peña, quien propone la existencia de una «arquitectura islámica de ladrillo», en la Marca Superior, en J. Peña y J.L. Corral: *La cultura islámica en Aragón,* Zaragoza, 1986, y que en posteriores ocasiones llama arquitectura «zagrí» (o fronteriza).

(13) Véase por ejemplo el artículo de Pedro Lavado: «De re-islámica en Aragón», revista *Artigrama,* n.º 4, Dpto. de Arte de la Universidad de Zaragoza, 1987.

La datación de las torres mudéjares aragonesas

Documentación

Naturalmente la fuente más segura (14) para datar una torre, o cualquier otra construcción, es el documento que certifica el inicio de las obras, admitiendo que éste sea claro y fiable. Desgraciadamente esto apenas es aplicable a las torres mudéjares medievales aragonesas. No se conoce por ahora documentación de época islámica al respecto, por lo que, si alguna de las torres fue construida entonces, obviamente, no se puede probar documentalmente. La primera documentación cristiana sobre torres es relativamente tardía (siglos XIV y XV) y generalmente hace referencia imprecisa a «obras», que no hay que identificar necesariamente con obra de nueva planta, sino más bien con reformas como la adición del cuerpo de campanas. Por otra parte el hacer extensible la misma fecha de construcción de alguna torre fiablemente documentada, a otras de superficial parecido, no parece muy aconsejable (15). En general podemos decir que el conjunto de torres susceptibles de ser consideradas alminares carece de cronología (cristiana, por supuesto) fiable sobre el inicio de su construcción. Por contra, la temprana referencia documental (inmediata a la conquista cristiana) a la existencia de los templos a los que estas torres pertenecen no ha sido tenida en consideración a estos efectos, lo que tampoco podemos reprochar tajantemente, por la nula precisión arquitectónica de esas referencias.

Epigrafía

Otra forma de datar un monumento es la epigrafía, cuando ésta existe. Algunos alminares orientales proclaman así su autor y fecha de construcción como asimismo ocurre en Toledo en la mezquita de Bab al Mardum. Desgraciadamente en las torres aragonesas no se encuentran inscripciones fundacionales, si exceptuamos la que da como autor de la torre de Utebo a Alonso de Leznes en 1544 y que posiblemente se refiere al añadido de la cerámica y otras reformas. No en una torre, sino en el famoso muro «mudéjar» de la Parroquieta de la Seo en Zaragoza, se ha descubierto recientemente una inscripción en caracteres cúficos al parecer del s. XI, y que dice (según una primera interpretación) «el trabajo es de Salama bin Gar'aib» (Salama, el hijo de «el extranjero») (16). De confirmarse estos datos, esta epigrafía sería un importante aval para apoyar la filiación islámica de algunas torres que ostentan decoración similar a la de este muro.

---

(14) Otros sistemas, aún no utilizados a este objeto, son los de cronología absoluta. Pero el Carbono 14 y la dendrocronología son poco útiles, pues aparte del margen de error del primero, prácticamente no hay restos orgánicos y lígneos en las torres. Más prometedora es la termoluminiscencia, que permite datar la cocción de ladrillos y piezas cerámicas en general. Si este procedimiento se muestra fiable y se aplica de forma sistemática, sus datos serán incontestables y harán estas líneas en su mayor parte ociosas.

(15) Por ejemplo, el parecido entre la torre de la Magdalena de Zaragoza y la de San Martín de Teruel, ésta fechada en 1315, mueve a muchos historiadores a datar la primera en los mismos años, lo que es muy discutible si se comparan detenidamente.

(16) Durante una visita en compañía del arquitecto director de las obras de restauración, Ignacio Gracia, Javier Peña reparó en la inscripción, que identificó como escritura cúfica, y que tradujo el experto José Carlos Abadía. En el momento de redactar este trabajo lo único publicado al respecto es un breve artículo en el diario *Heraldo de Aragón* de 20-06-92, p. 41.

Análisis arquitectónico

Ante la falta pues de documentación o epigrafía, y sin poder establecer similitudes cronológicas claras con otras torres de otras regiones que estén bien datadas, puede intentarse una cronología relativa en base a la mejor conocida del templo del que las torres forman parte. Y es que, en contra de lo que pudiera esperarse, son muy escasas las torres integradas en una iglesia mudéjar, formando parte de un único programa constructivo. Son casi únicamente las torres de las iglesias bien documentadas de los siglos XIV y XV donde se sitúan a los pies, a un lado de la portada, perfectamente integradas en el conjunto: Torralba de Ribota, Quinto de Ebro, Magallón, etc., la mayoría con escalera de caracol.

Por un lado, muchas torres son los actuales campanarios de templos sensiblemente posteriores, renacentistas o barrocos y con los que no encajan en absoluto: Aniñón, Terrer, Longares, Romanos, etc. Para defender la cronología cristiana de estas torres (insistimos, sin documentar) hay que suponer la existencia de iglesias mudéjares de las que estas torres serían campanarios, y que habrían sido sustituidas (sin dejar rastros) en los siglos. XVI o XVII. En los ejemplos citados, si las iglesias estaban en consonancia con las torres, su arquitectura debió de ser más que notable, por lo que parece poco justificable su demolición al siglo o dos siglos de existencia, y ni siquiera por cambio de gustos artísticos, ya que en este supuesto parece incongruente que se respete una torre de características musulmanas. Aunque lo creemos muy improbable, admitimos que entra dentro de lo posible.

En el otro extremo de las relaciones cronológicas, hay que comentar dos casos especialmente interesantes de torres adyacentes a una mezquita y a una iglesia románica respectivamente. Pero la mayoría de los casos de revelante discordancia se dan precisamente con iglesias mudéjares. Pasaremos a estudiar brevemente algunos de estos casos, advirtiendo que al enfocar este artículo únicamente como un planteamiento de la cuestión, nos ocuparemos sólo de los que consideramos ejemplos primitivos, dejando de intento para otra ocasión el análisis de torres más llamativas y conocidas, que consideramos posteriores.

Posibles alminares de tipo primitivo

Villalba de Perejil

Este pequeño pueblo, en la vega del río Perejiles, afluente del Jalón, está a unos 10 Km. de Calatayud. Con motivo de las obras de restauración de su iglesia parroquial, se tuvo noticia de un muro de mampostería revocada con yeso, con tres pequeños arcos de herradura identificados como resto de una mezquita de finales del s. X (17). Adosada a este muro hay una torre del mismo material, con restos de decoración cerámica (discos vidriados verdes) que en buena lógica habría que identificar con el alminar (18). Sin embargo, su

(17) Juan Antonio Souto y Ricardo Usón: *Noticia sobre los restos de una posible mezquita en Villalba de Peregil,* Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española, Huesca, 1985.

(18) Agustín Sanmiguel: *El posible alminar de Villalba de Perejil*, Actas II Encuentro de Estudios Bilbilitanos, Calatayud, 1989.

estructura (estancia inferior abovedada con cañón apuntado y las dos superiores con forjados de madera) es más propia de torres defensivas, como las de los castillos árabes próximos.

Santa María de Daroca

En el valle del Jiloca, afluente del Jalón, esta temprana fundación musulmana perteneció al distrito de Calatayud. Es la única ciudad de esta zona donde la conquista cristiana (1120) fue acompañada de una intensa actividad constructiva en estilo románico. Pero el inicio en este estilo y en sillería del ábside de San Juan y del ábside y torre de Santo Domingo se ve interrumpido y continuado por obra mudéjar de ladrillo, por lo que en los manuales siempre se cita la torre de Santo Domingo como la más antigua de las mudéjares. Sin embargo en la iglesia de mayor importancia, la colegiata de Santa María, se da, a nuestro juicio (19), el proceso a la inversa: a una torre de ladrillo con estructura de alminar se le adosa en el s. XII, desalineada, una iglesia románica de sillería. Esta torre, a nuestro entender claramente clasificable como alminar, ha pasado casi desapercibida al haber sido forrada y recrecida con sillería en el s. XV, por lo que no se conoce su aspecto exterior. Al interior posee machón cuadrado y abovedamiento a base de hiladas voladas en sentido ascensional, que junto con otras características la hacen un caso único, que sepamos, en Al-Andalus.

Santa María de Maluenda

Maluenda, en el valle de Jiloca, a 10 Km. de Calatayud, es citada en la crónica de Abderramán III y de esos años puede ser el castillo actual. La iglesia mudéjar de Santa María, de una nave y ábside poligonal, parece obedecer a dos etapas constructivas, de los siglos XIV y XV (20). El campanario actual, también mudéjar, es del s. XVI, pero hay una torre (21) desmochada adosada al lado sur, o más bien a la que en el s. XIV se le adosa la iglesia. La parte inferior recuerda la citada de Villalba por el material y la estructura interna. La parte superior, incompleta, es de ladrillo y presenta como en Villalba discos de cerámica vidriada, verdes y melados, además de una decoración en espina de pez (22) y bandas en esquinilla o dientes de sierra, que ya se verán en todas las demás. Parece lógico considerar esta torre como el alminar de la mezquita sobre la que se edificó la iglesia.

Belmonte de Calatayud

En el valle del Perejiles, cerca de Villalba, su iglesia parroquial es obra del s. XVI pero la parte inferior del ábside poligonal, mudéjar, es del s. XIV. La

---

(19) Agustín Sanmiguel: *Un alminar en el distrito de Calatayud: la torre de Santa María de Daroca,* Actas III Encuentro EEBB, Calatayud, 1992.

(20) Javier Peña: *Santa María de Maluenda: evolución tipológica y constructiva,* Actas III Encuentro de EEBB, Calatayud, 1986.

(21) Agustín Sanmiguel: *Una torre mudéjar de tipo arcaico en Maluenda,* Actas I Encuentro de EEBB, Calatayud, 1983.

(22) Agustín Sanmiguel: *Sobre el empleo del opus spicatum en el mudéjar aragonés,* Actas III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1986.

torre (23), en el lado sur, es completamente independiente de la iglesia, a la que sólo la unen añadidos posteriores. Su parte inferior es, como las de Villalba y Maluenda, de mampostería de yeso enlucida, con abundantes discos de cerámica vidriada. Continúa en ladrillo, con dibujo en espina de pez, como en Maluenda, y arcos apuntados entrecuzados. El cuerpo superior es de menor anchura, como en la mayoría de los alminares, y en él siguen los arcos entrecuzados y a los discos de cerámica se añaden columnillas del mismo material. El diseño de los ventanales del cuerpo superior, con alfiz, tiene continuidad en dos torres de la comarca, Terrer y Aniñón. Su interior presenta machón cuadrado y el abovedamiento es al principio de cortos tramos de medio cañón de hormigón de yeso (cuatro por lado) que le dan un aspecto «arborescente», como una palmera. Más arriba, y ya en ladrillo, se pasa al que será sistema normal de abovedamiento hasta el s. XVI, las bovedillas sargeadas o enjarjadas.

Para admitir que esta torre exenta fuera construida en época cristiana, había que suponer la existencia de una iglesia del s. XIII (a la cual hubiera estado adosada la torre) que sería derribada sin dejar rastros en el s. XIV. Más bien cabe pensar en una mezquita, con su alminar exento, a la que en el s. XIV se comenzaría a cristianizar arquitectónicamente por el presbiterio, construyendo el ábside. La obra se completaría en el s. XVI, incluyendo recrecimiento del ábside, y milagrosamente, por respeto o más bien por falta de dinero, se mantuvo el alminar.

Santa María de Ateca

Si sobre alguna torre aragonesa ha habido pronunciamientos repecto a su posible filiación islámica es sobre la de Ateca, cuyo alto recrecimiento barroco (si bien manteniendo la anchura del primitivo cuerpo superior) no logra borrar la impresión de que se trata de un auténtico alminar (24). Es de dimensiones notablemente mayores que las antes citadas, y en origen era exenta, como lo prueba su decoración idéntica por los cuatro lados, aunque algunos estén parcialmente ocultos. La iglesia mudéjar se inició en el s. XIV con un ábside poligonal, y su prolongación en el s. XVI se adosó a la torre por el lado norte, ocultándola en parte y haciéndola perder protagonismo visual. Esto es evidente también en planta, donde se aprecia una notable irregularidad de la de la torre, que más que cuadrado es un trapezoide, aunque asimilable a cuadrado. La decoración muestra con profusión discos y columnillas, espina de pez y arcos apuntados entrecruzados como en Belmonte. Pero se añaden arcos túmidos y una especie de «aspas». Su estructura interna es sorprendente, pues en lugar de machón hay una contratorre hueca, con cuatro estancias abovedadas con cañón apuntado. El abovedamiento de las escaleras se inicia con cortos tramos de medio cañón, seguidos por una extraña solución que recuerda las bóvedas de crucería, y sigue con aproximación de hiladas.

La argumentación en favor de su construcción anterior a la conquista cristiana sería similar a la expuesta para Belmonte. Pero existe un inconveniente

(23) Gonzalo Borrás: op. cit., t. II, p. 91.

(24) No opina así Gonzalo Borrás que la fecha a finales del s. XIII (op. cit., t. II, p. 69, plantas y sección, t. I, p. 262).

para los estudiosos: esta estructura con contratorre que se da también en la Magdalena de Zaragoza (cuyo comentario dejamos para otra ocasión) es la que presentan la Kutubiya de Marrakech, la torre de Hassan en Rabat y la Giralda de Sevilla, por lo que se considera esta estructura como «almohade», y por lo tanto imposible su existencia en época islámica en la Marca Superior, ya conquistada por los cristianos durante el dominio almorávide. Por nuestra parte pensamos que se puede invertir la argumentación. Si razonablemente parece que se construyó algún alminar con contratorre en la Marca Superior, la aparición posterior de esta estructura en el norte de África podría deberse a una influencia del arte de la taifa saraqustí en el arte almorávide, influencia que tendría continuación en el almohade (25).

San Gil de Zaragoza

En pleno centro histórico de la capital de la Marca Superior, la iglesia de San Gil está ya documentada en el mismo momento de la conquista cristiana. Aunque enmascarado por una reforma barroca, el templo actual es del tipo llamado «iglesia fortaleza» (26), construido sin duda en la primera mitad del s. XIV. Pero a diferencia de estas iglesias la torre no está a los pies sino a media altura del muro norte (o mejor noreste). Pero he aquí lo sorprendente y revelador: la torre, inicialmente planta cuadrada, al sobrepasar la altura de las capillas laterales se ensancha artificiosamente mediante un arco apuntado estructural apoyado en la iglesia, que le permite pasar no sin dificultades a planta rectangular y aumentar notablemente su altura y volumen. Esta solución, ingeniosa por cierto, demuestra la existencia del cuerpo bajo de la torre antes de la construcción de la iglesia. Esta parte baja de la torre tiene machón cuadrado y bovedillas enjarjadas, aunque de un tipo aparentemente más primitivo que las habituales. Al exterior muestra discos de cerámica vidriada, como en las antes comentadas, una banda de ladrillos en zigzag, posible adaptación de la espina de pez, y unos rombos, más definidos que las «aspas» de Ateca, que junto con los dientes de sierra serán una constante hasta el s. XVI. En base a los argumentos que venimos exponiendo, la calificación de esta torre (cuerpo inferior) como alminar, parece fuera de toda duda (27).

Torre antigua de las Santas Justa y Rufina en Maluenda

Esta iglesia, en la citada localidad de Maluenda, es de una nave con ábside poligonal y dos pequeñas torrecillas a los pies, pudiendo fecharse en la segunda mitad del s. XIV. A un metro de los pies, exenta y desalineada, existió una torre derribada en el s. XVIII, y que conocemos gracias a un excepcional documento gráfico (28). Tenía machón, y el cuerpo superior, algo más estre-

---

(25) Esta afirmación (en su última parte) que a primera vista podría parecer un atrevimiento, es algo ya constatado desde hace mucho por los investigadores. Léase desde Torres Balbás a Ewert.

(26) Notable observación de Alfonso García de Paso: *La iglesia parroquial de San Gil Abad de Zaragoza,* Zaragoza, 1985.

(27) Como alminar lo considera Javier Peña (*La cultura islámica en Aragón,* p. 24) identificándolo como el de la mezquita de Abu-Yalid, si bien posteriormente opina que sería otra, pues aquella se encontraría al otro lado del Coso, en la Morería.

(28) Publicado por Gonzalo Borrás en op. cit., t. I, p. 328.

cho que el inferior, se abría con unos ventanales idénticos a los de Belmonte sobre los que había un friso de arquitos. En el cuerpo inferior había decoración en zigzag y rombos, como en San Gil, y no sabemos si tuvo cerámica. Con los mismos argumentos que en casos antes comentados, su relación espacial con la iglesia mudéjar prácticamente conduce a una datación de época musulmana (29). Igual cuerpo superior tienen las torres de Aniñón y Terrer en la misma comarca de Calatayud, pero presentan temas decorativos que nos parecen más novedosos, como mallas de rombos, arcos mixtilíneos y lazos de cuatro. Aunque propusimos la consideración de un grupo «calatayubí», con las torres de esta comarca que muestran algunas importantes características comunes, vemos ahora probables y significativas diferencias cronológicas, quizá de hasta un siglo, dentro de este grupo.

El alminar de la mezquita mayor de Zaragoza

Dejamos para el final el comentario sobre el que tuvo que ser el alminar más importante de la Marca, desde el punto de vista religioso. La mezquita aljama de Zaragoza fue fundada, según la tradición, por Hanas as-sanaani, discípulo de los compañeros del Profeta, por lo que era especialmente venerada. Tras la conquista cristiana se fue edificando sobre ella, en varias etapas, la actual catedral o Seo del Salvador. La torre actual es obra del italiano Contini, hecha hacia el año 1700 pero, como en Daroca, se trata del revestimiento y recrecimiento de una torre anterior. Al interior puede observarse esta torre primitiva de ladrillo con base de sillería, de planta octogonal y con machón hueco. Las bovedillas están recubiertas en su mayor parte de cañizo y yeso, pero en algunos tramos se ve que son sargeadas. Ya desde hace mucho tiempo se ha planteado la posibilidad de que se tratase del alminar (30), y en los últimos años se ha vuelto a opinar sobre el asunto (31). Hace muy poco un sorprendente hallazgo ha vuelto a suscitar la polémica. Durante las obras de restauración de la catedral ha aparecido en un muro, casi al lado de la torre, un vaciado de lo que parece ser un alminar desaparecido, algo así como una «fotocopia» del mismo, a tamaño real y con la naturales faltas e imperfecciones (32). Sorprende en principio por su pequeño tamaño (unos 5 x 20 m.) para una mezquita tan importante, pero más por su decoración de tipo califal: dos ventanitas geminadas en arco de herradura, muy parecidas a las del alminar de Abderrahman III en Córdoba, enmarcadas en un amplio alfiz con finas tallas, suponemos que en piedra. Naturalmente este descubrimiento pone en duda que la oculta torre octogonal (sensiblemente mayor) fuera alminar. Por otra parte su decoración en piedra, claramente cordobesa, que bien podría datarse a finales del s. X o principios del s. XI, no guarda ninguna relación con la que anteriormente hemos descrito para posibles alminares.

Lo primero podría explicarse si se confirma que el muro de la Parroquieta corresponde a una ampliación taifal, que sobrepasaría en altura y se adosaría

---

(29) A. Sanmiguel: *Sobre una torre desaparecida contigua a la iglesia de las Santas Justa y Rufina en Maluenda,* Turiaso VII, Tarazona, 1987.

(30) Francisco Iñíguez: op. cit.

(31) Javier Peña: *La Seo del Salvador de Zaragoza*, Turiaso VII, Tarazona, 1987.

(32) El hallazgo ha sido escuetamente comentado en un artículo de Ángel Peropadre (director entonces de las obras) y de Philippe Araguas: *La «Seo del Salvador» eglise cathedrale de Saragosse, étude architecturale des origines a 1550,* París, 1989. Recientemente Antonio Almagro ha realizado un detallado estudio del alminar que suponemos ya estará publicado cuando estas líneas vean la luz.

al alminar «viejo», haciendo necesaria la construcción de uno mayor. La segunda cuestión podría justificarse como una forma de acatamiento o sometimiento simbolizada en lo artístico, al poder cordobés. Es sabido que la rebeldía de los tuyibíes zaragozanos fue finalmente sojuzgada por Abderrahman III en 937, tras un largo asedio de la capital. Desde entonces los tuyibíes perdonados, pero estrechamente fiscalizados por funcionarios cordobeses, intentaron congraciarse con los califas. Ello podría haber motivado la erección de este pequeño alminar «cordobés» en el lugar más simbólico de la Marca, mientras en el resto se continuaba con la arquitectura tradicional.

Alminares antiguos y modernos

Creemos que a falta de datos documentales (lo cual de por sí es ya significativo), del análisis arquitectónico de su relación con la iglesia en la que están incorporadas, se puede deducir que una parte notable de las torres aragonesas con estructura y decoración islámica, pueden ser realmente de época de dominio musulmán. Pero las que entrarían en esta consideración muestran una gran diversidad estructural y decorativa, por lo que aquí nos hemos ocupado únicamente de las que consideramos de tipo más primitivo. Sus características diferenciales serían:

Tipo antiguo

Tamaño en general pequeño. Planta cuadrada. Aprovechamiento en ocasiones de torres defensivas de mampostería, sin estructura interna, abovedadas o con forjados de madera. Las demás con machón cuadrado y algún caso con contratorre abovedada. Sistema de bovedillas de escaleras muy variado, como vuelo ascendente, cañones cortos escalonados, «crucería», y aproximación lateral de hiladas. Decoración en ladrillo con motivos sencillos, en estrechas bandas horizontales: esquinillas, espina de pez, zigzag, rombos (sólo una línea), y arcos apuntados yuxtapuestos o entrecruzados. Decoración cerámica a base de discos con forma de cuenco y columnillas con vidriado verde o melado.

Tipo moderno

Aunque advertimos que posponemos su estudio para otra ocasión, sin entrar en detalles podemos adelantar algunas características.

Tamaño en general mayor. Además de la planta cuadrada, planta octogonal. Se amplía la variedad estructural, pero el abovedamiento de las escaleras se reduce al sistema de aproximación de hiladas y escasos ejemplos de cañón escalonado en tramos completos. Raro empleo de la mampostería y sí a veces base de sillería. Decoración en ladrillo que incorpora motivos más complejos, como arcos mixtilíneos y lobulados, a veces entrecruzados y prolongados en lo vertical, formando grandes paños, como también ocurre con los rombos. Menos frecuentes son los lazos de cuatro. Prácticamente se abandona el empleo de cerámica vidriada, aunque es posible que se iniciara un nuevo tipo, incorporando azulejos a los discos y columnillas y añadiendo los colores blanco y azul, formas que tendrían su auge en época cristiana, en el siglo XIV.

Posible relaciones

Poco comparten estas torres de la Marca Superior con la de época omeya en el sur de Al-Andalus, salvo el machón cuadrado de algunas de aquellas. Con los prácticamente seguros alminares toledanos se coincide en el importante tema del abovedamiento de las escaleras, pero en lo decorativo apenas en cosas tan simples como los dientes de sierra y los arcos entrecruzados. Mayores semejanzas hay con las torres almohades, como la existencia de contratorre en las de mayor tamaño, bóvedas de cañón escalonadas en algunas, y prolongación vertical del cruce de arcos decorativos formando grandes paños. Contra lo que se ha dicho, el empleo de cerámica vidriada en alminares almohades es algo casi residual y no resiste comparación con lo aragonés. Y siendo constatable, como ya hemos recordado, una influencia artística saraqustí en el Magreb a partir del s. XI, no parece necesario «a priori» invocar una hipotética influencia almohade a partir del s. XIII en el cristiano reino de Aragón para explicar estas coincidencias.

Visto lo expuesto, creemos que no es excesivo decir que nos encontramos en la Marca Superior de Al-Andalus con una arquitectura autóctona de gran personalidad, con una variedad estructural y riqueza decorativa externa sin igual en el occidente musulmán. Muchas veces se ha dicho que el arte «mudéjar» (llamémosle islámico) andaluz es intimista y sobrio al exterior, mientras que el aragonés es colorista y extrovertido. Aparte de los tópicos costumbristas que a veces tontamente se añaden, lo cierto es que es así. Y como en Occidente la arquitectura islámica es intimista y ofrece al exterior poco más que unos muros encalados, puede llegar a parecernos la arquitectura de la Marca Superior «poco islámica». Sin embargo no opinarían lo mismo la mayoría de los musulmanes del ámbito turco-iraní. Para ellos es habitual ver el exterior de mezquitas y alminares recubierto de labores geométricas de ladrillo entre las que se intercalan piezas vidriadas de diversos colores. Recordemos Isfahan, Bujara, Samarcanda, etc. Esta coincidencia ya ha sido observada por algunos estudiosos, pero si ha existido verdaderamente una relación entre las formas de construir en estos dos extremos del mundo islámico nos tememos que será prácticamente imposible demostrarlo documentalmente.

Sí en cambio está documentado, y nadie se soprende por ello, que la relación cultural de la Marca Superior con Oriente fue muy intensa, siendo los viajes de sabios y filósofos al Iraq y a Persia mucho más frecuentes que a la misma Córdoba (33). Teniendo en cuenta el carácter polifacético de la mayoría de aquellos filósofos que eran también maestros en astronomía, matemáticas, medicina y música, ¿pudieron ser también conocedores y transmisores de técnicas y formas constructivas? Hay que recordar también que los gobernantes de la Marca durante el califato y después del reino taifa, fueron siempre árabes de Arabia, concretamente del Yemen, primero los tuyibíes y después los hudíes. Sabido es también que la Aljafería muestra un gran parecido en planta con otros palacios orientales, como el de Ujaidir, en Iraq. Y es que la evolución de la arquitectura islámica es extraordinariamente compleja, al combinarse unidad y diversidad, innovaciones y arcaísmos. En este entendimiento, intuimos que en el origen de la personalísima arquitectura de ladrillo del valle del Ebro debe de haber una relación con Oriente, y en todo caso esperamos que futuras

(33) Joaquín Lomba: op. cit., p. 15.

investigaciones arrojen luz sobre este interesante fenómeno, que por ahora, en nuestra opinión, carece de una explicación satisfactoria.

Resumen

A falta de datos documentales, el análisis arquitectónico de las torres-campanario «mudéjares» de Aragón permite considerar con gran probabilidad a una parte de ellas como alminares de época musulmana, de las que aquí sólo se comentan las que se consideran más primitivas. Además de las naturales relaciones con los alminares del resto de Al-Andalus, probablemente haya influencias orientales.

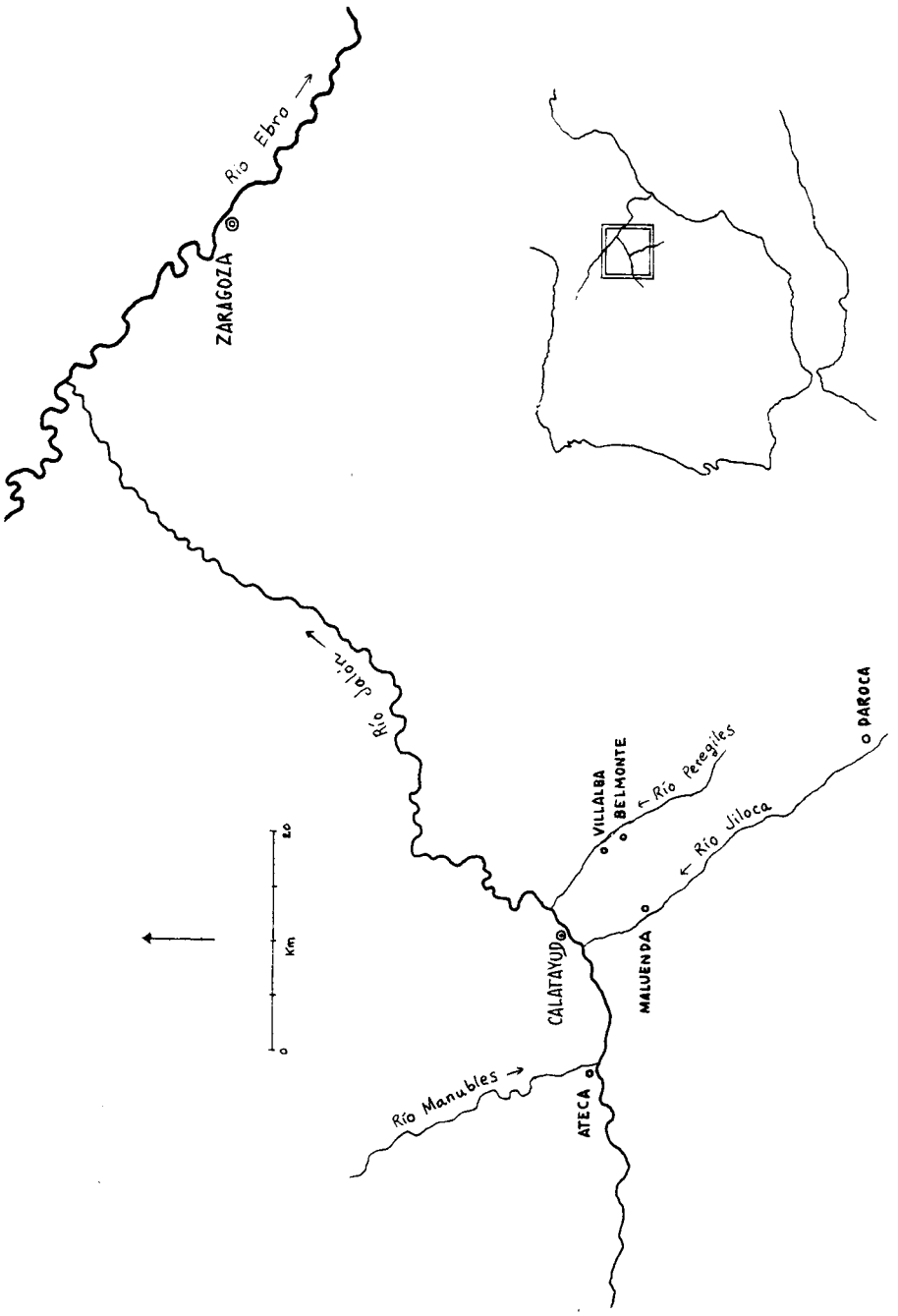


FIG. 1.– Situación de las localidades donde se ubican las torres objeto de este estudio.

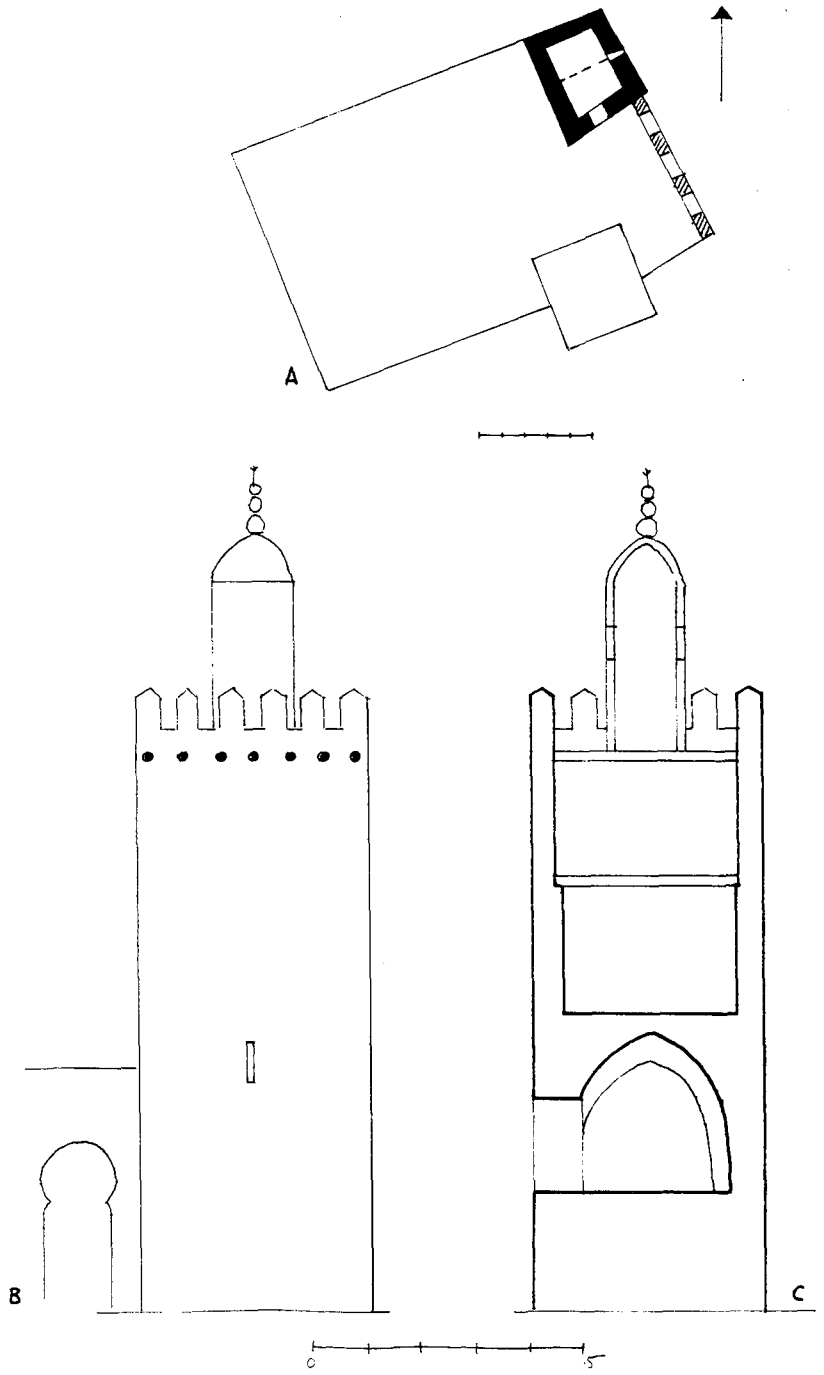


FIG. 2.– Villalba de Peregil. A, planta de la iglesia, en negro el probable alminar y rayado el muro de la mezquita B, alzado desde el NE. C, sección NO-SE. La linterna es supuesta.

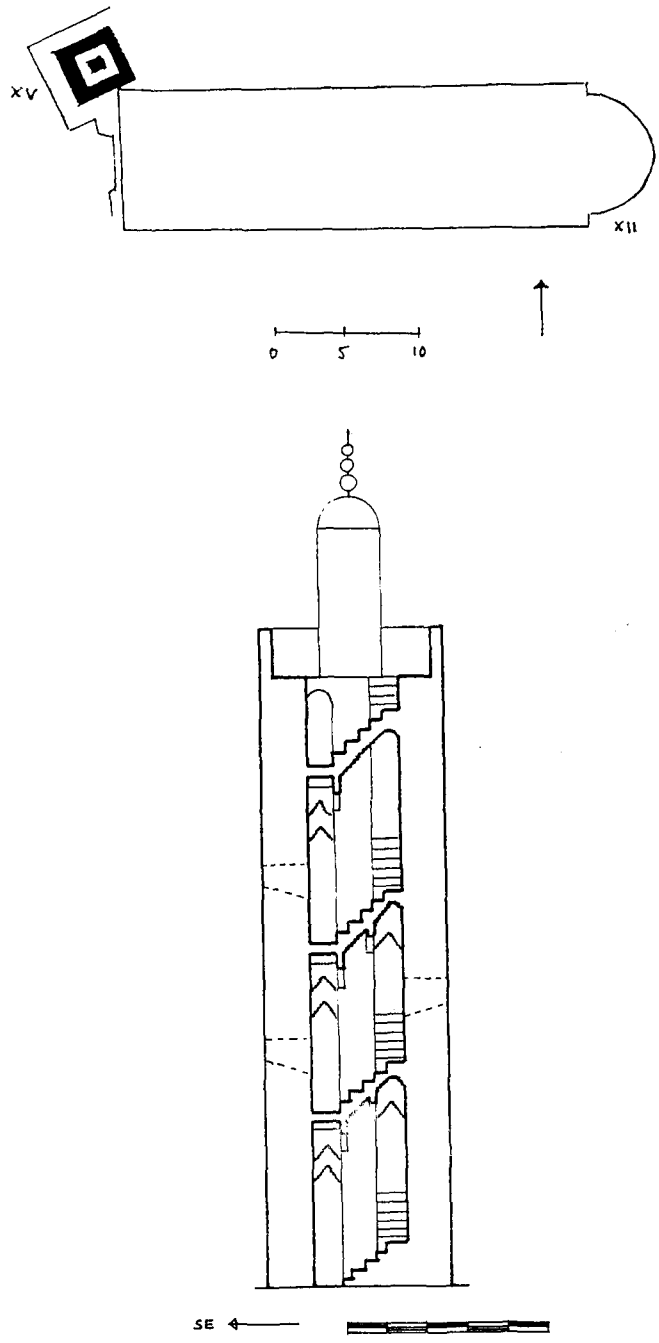


FIG. 3.– Daroca. Planta y sección NO-SE de la torre interior de la colegiata. Las medidas en altura son aproximadas y el remate en terraza y linterna supuesto. Pudo ser de otra manera.

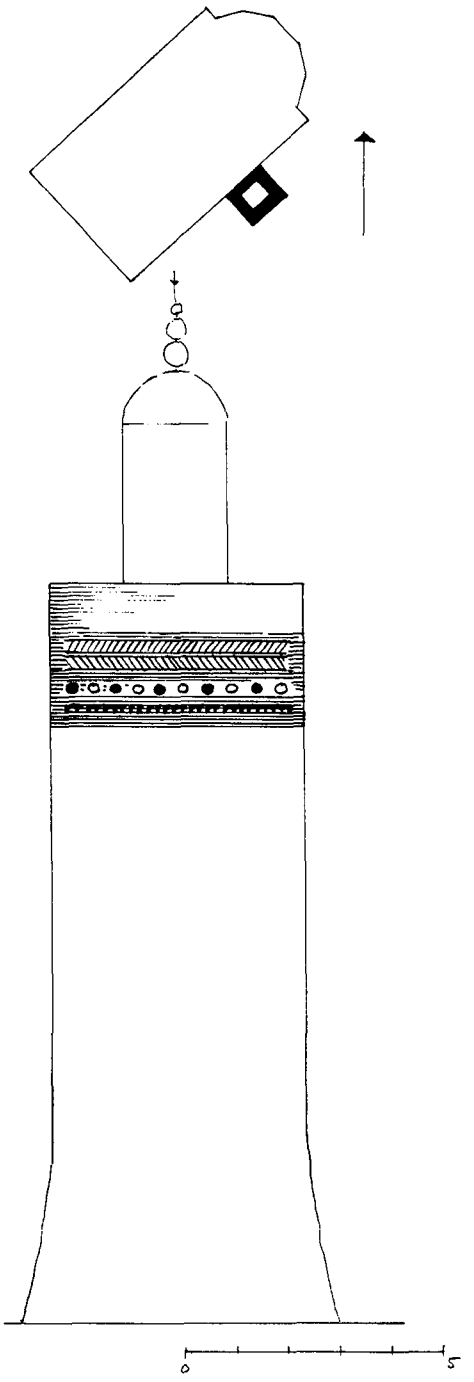


FIG. 4.–Maluenda, torre antigua de la iglesia de Santa María. Por encima de la espina de pez, supuesto.

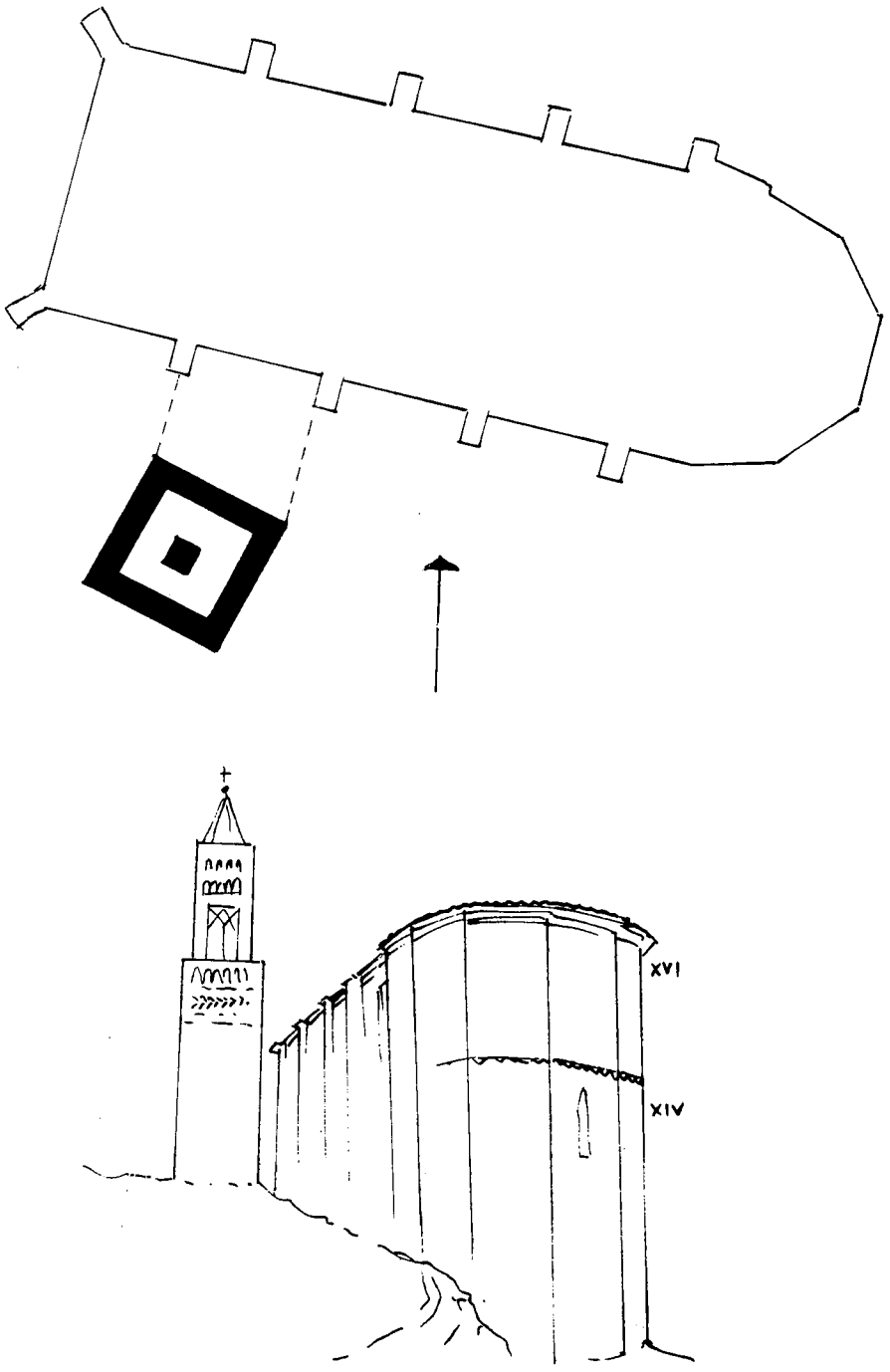


FIG. 5.– Belmonte de Calatayud, relación entre la torre y la iglesia.

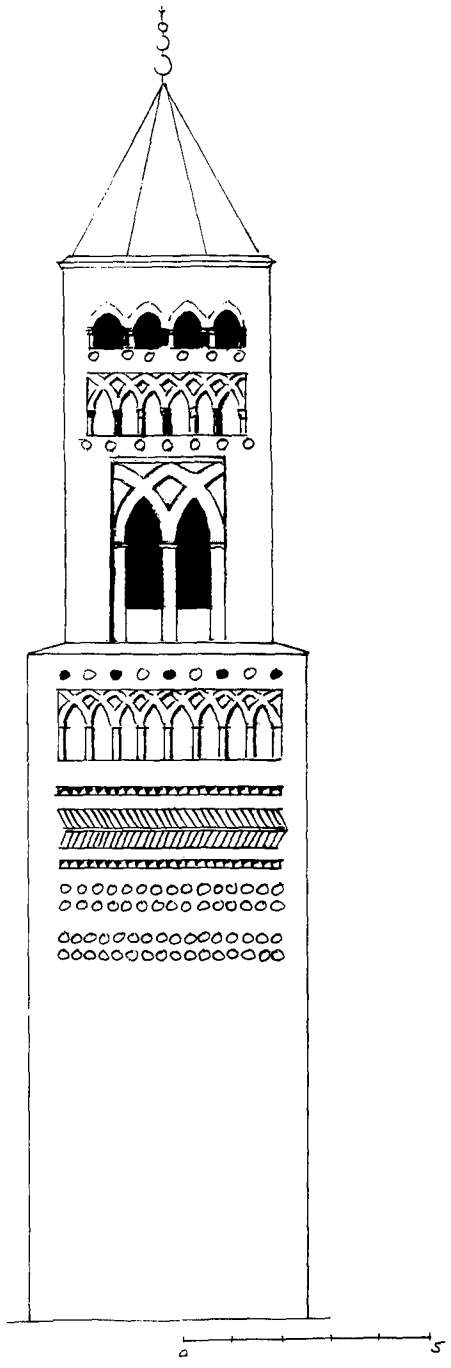


FIG. 6.– Belmonte de Calatayud, alzado desde el SE. El yamur, como en todos los demás dibujos, es una licencia artística.

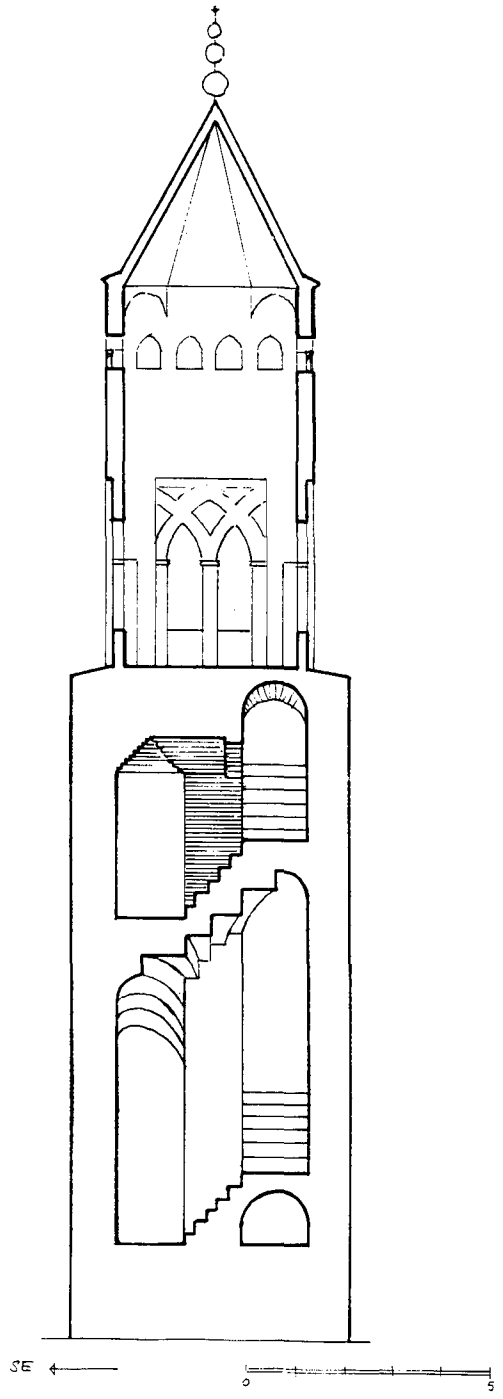


FIG. 7.– Belmonte de Calatayud, sección NO-SE.

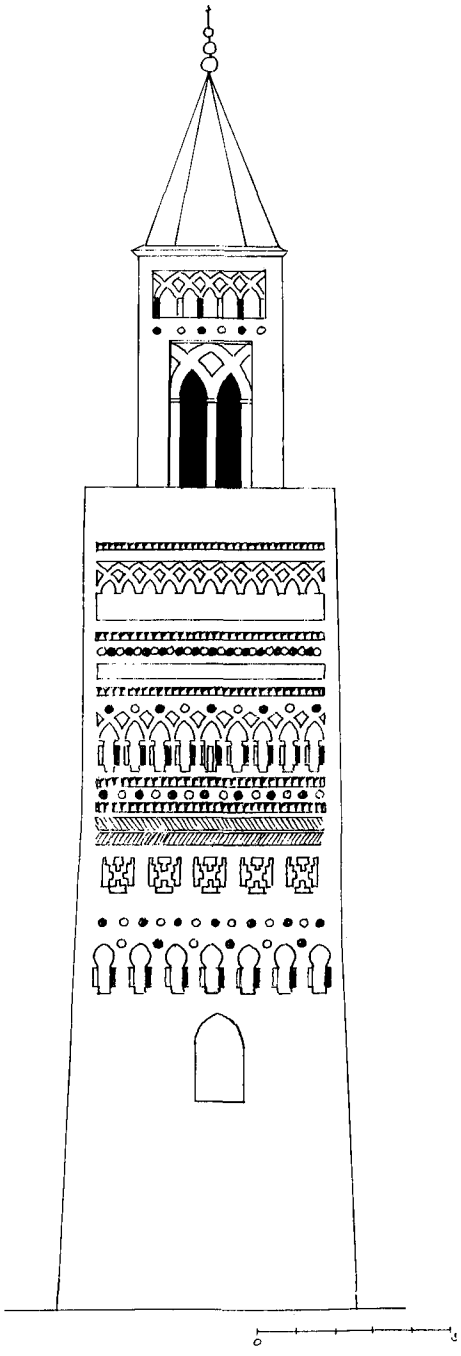


FIG. 8.– Ateca, alzado SO de la torre de Santa María. El cuerpo superior es supuesto.

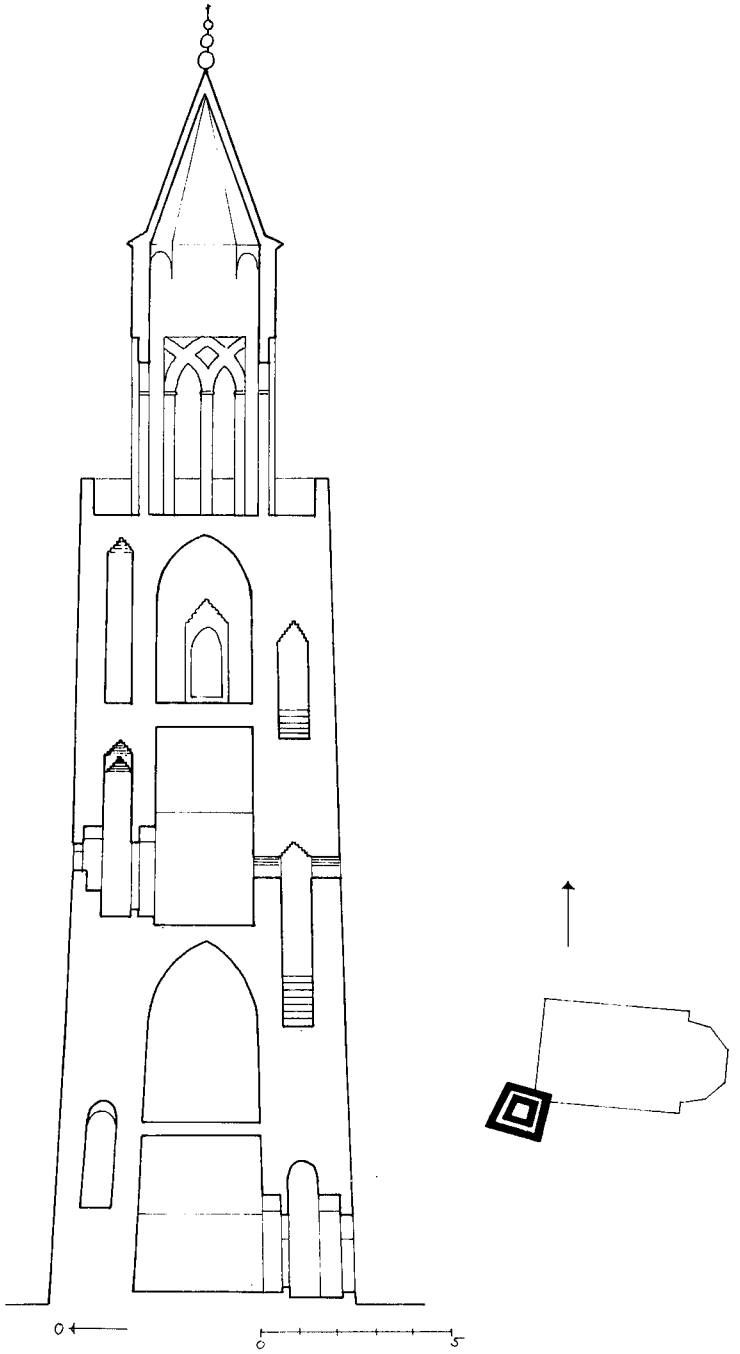


FIG. 9.– Ateca, sección central NO-SE y relación en planta con la iglesia mudéjar.

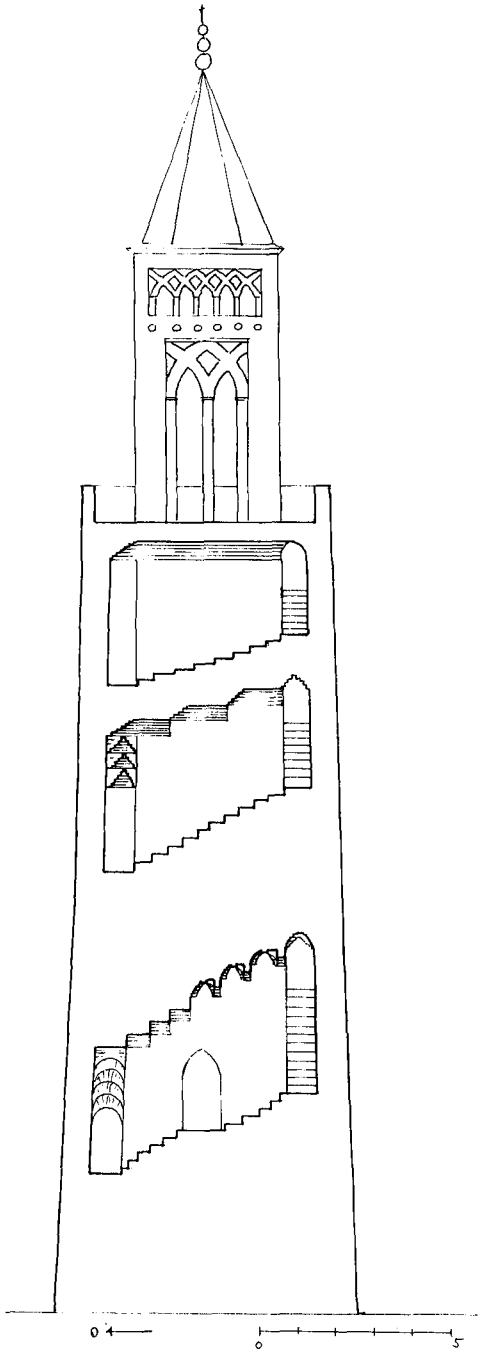


FIG. 10.– Ateca, sección NO-SE por las escaleras del lado SO.

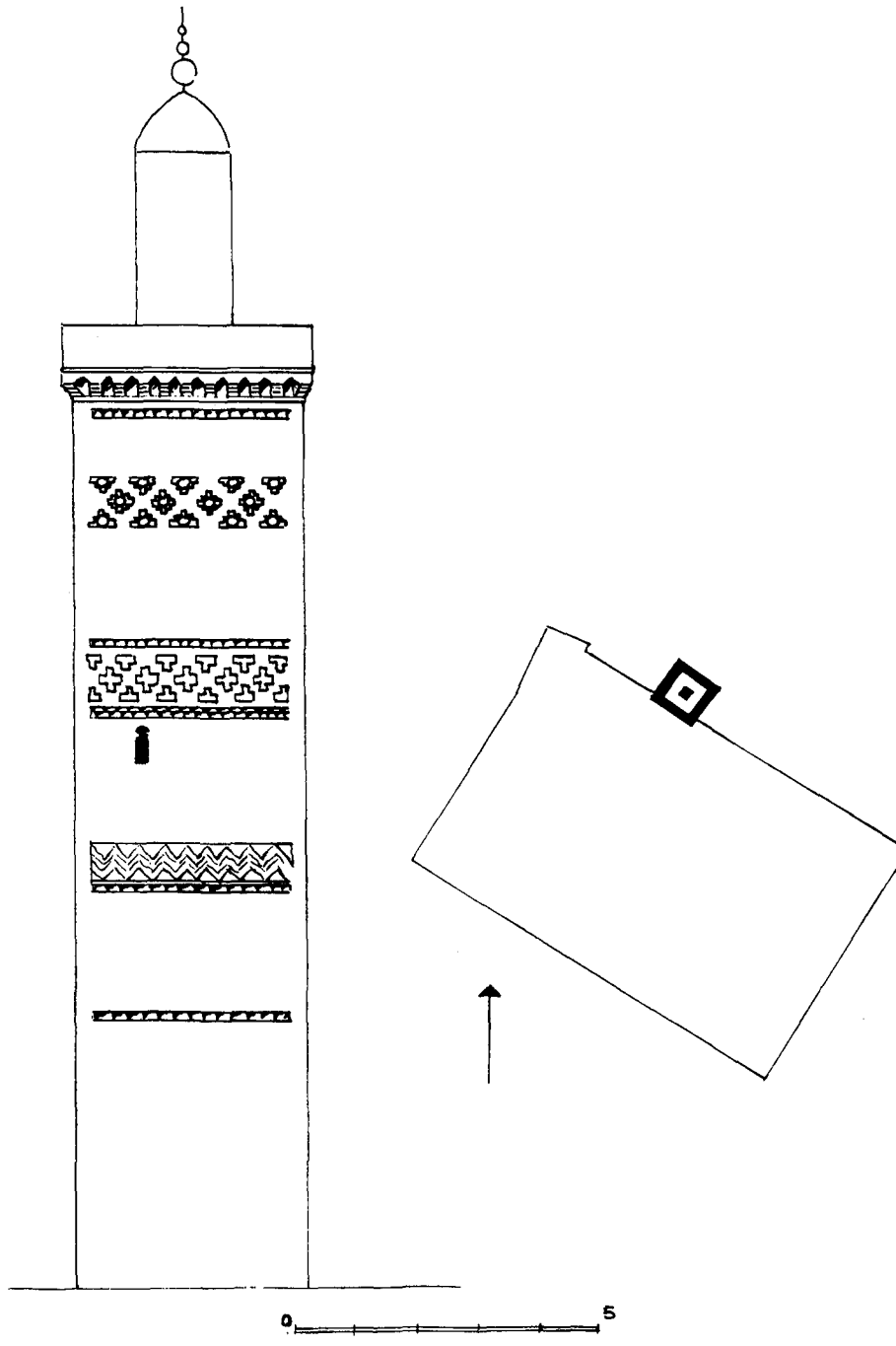


FIG. 11.– Zaragoza. Probable alminar en la iglesia de San Gil, alzado NE. La linterna es supuesta.

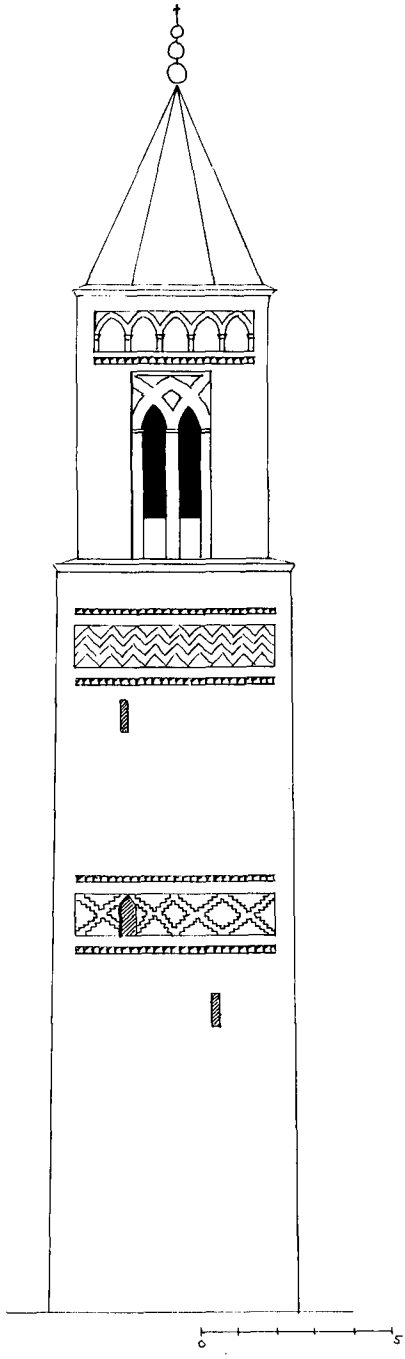


FIG. 12.– Maluenda, torre desaparecida junto a la iglesia de las santas Justa y Rufina. Alzado SE basado en un dibujo del siglo XVIII.

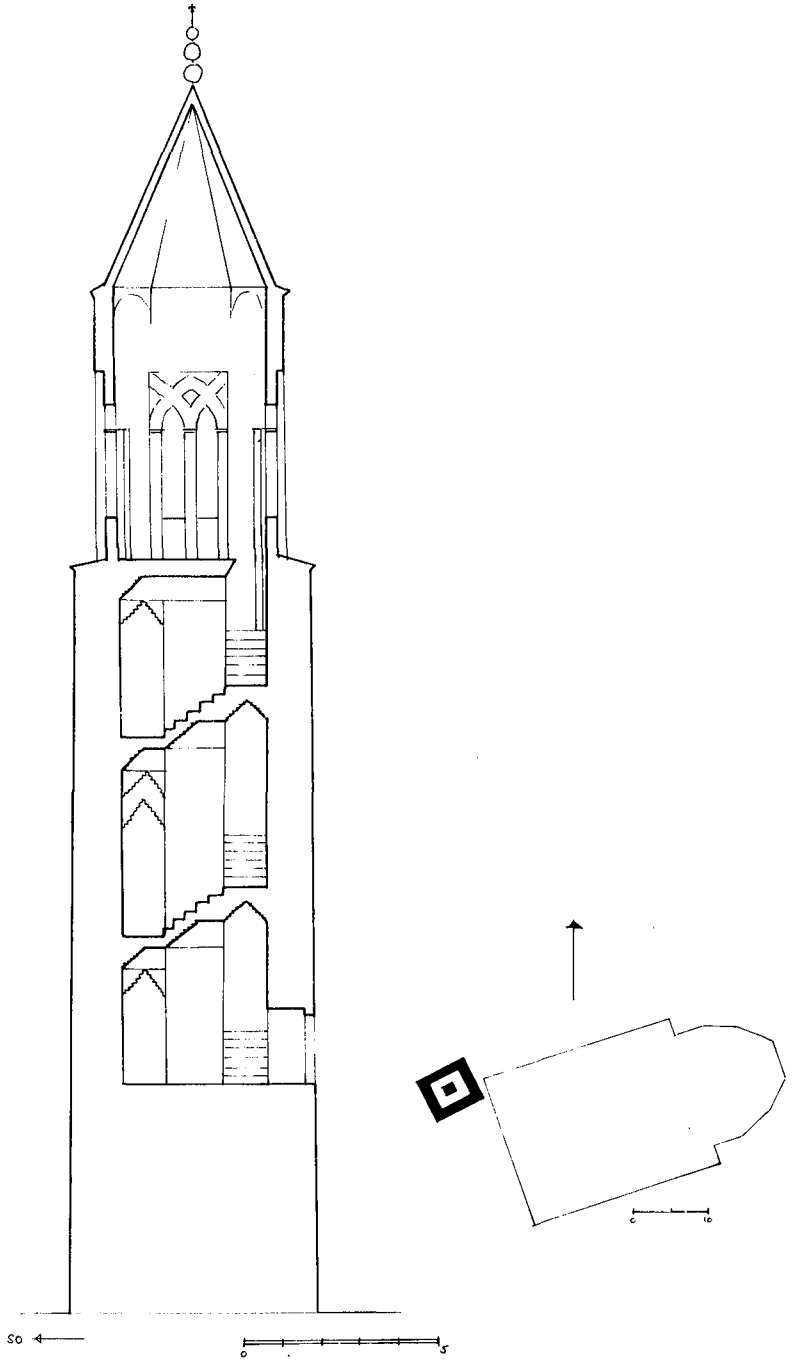


FIG. 13.–Maluenda, torre desaparecida junto a la iglesia de las santas Justa y Rufina. Reconstitución de la sección NE-SO y relación en planta con la iglesia mudéjar.

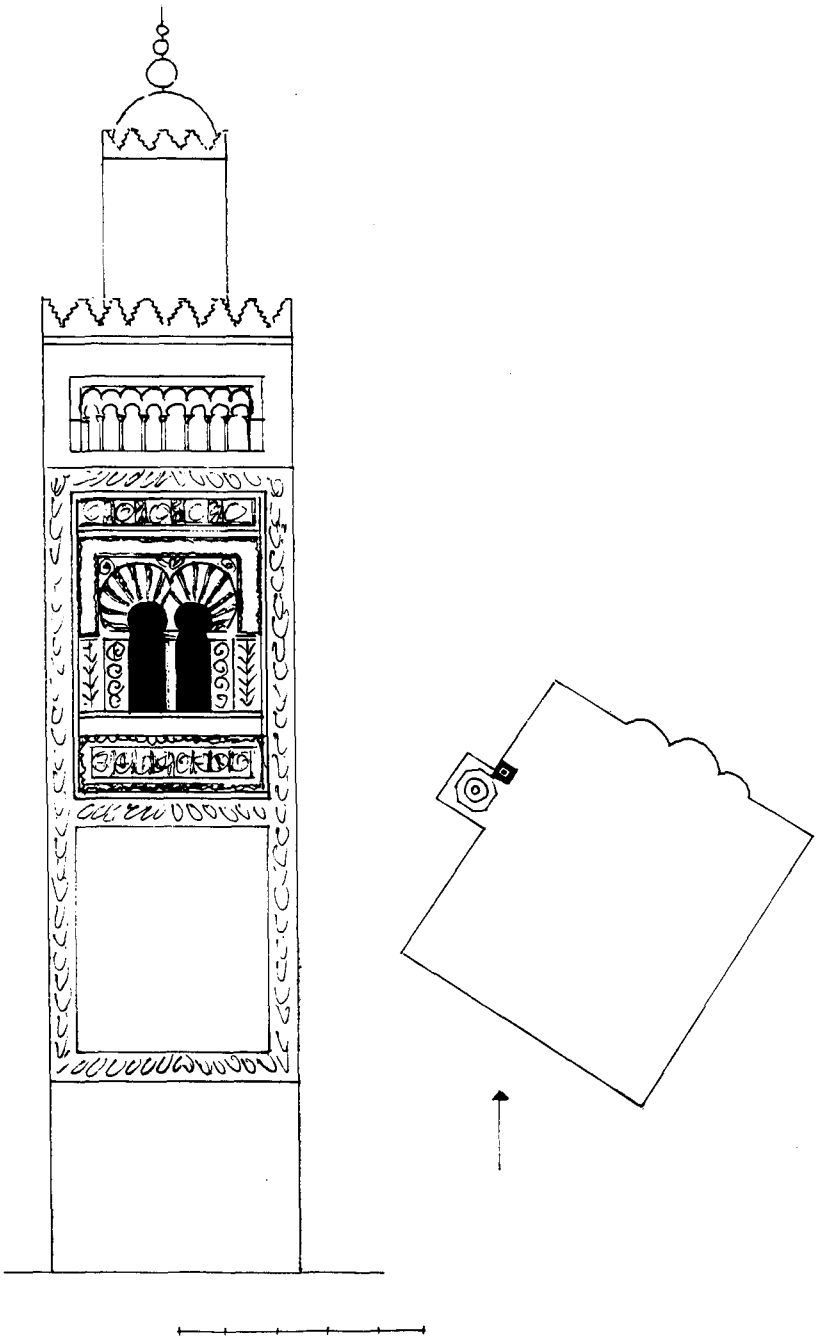


FIG. 14.– Mezquita mayor de Zaragoza. Alzado NO del alminar califal, basado en un dibujo más detallado de Antonio Almagro.

UNA ANÈCDOTA DEL REI JAUME I I EL SEU PARAL·LEL ÀRAB (1)

Per
SAMUEL G. ARMISTEAD
Universidad de California-Davis

La *Crónica o Libre dels feyts* de Jaume I, el Conqueridor –narrada en la primera persona majestàtica *nós*–, inclou un breu, però destacable episodi (2). En la campanya contra el regne musulmà de València, el rei Jaume establí el seu campament probablement al Puig i era a punt per a marxar sobre Borriana, però, a causa d'una oreneta que havia fet niu prop de l'extrem superior del pal de la tenda, el rei ordenà que la seua tenda es quedara plantada fins que l'ocell i els seus pollets foren capaços d'anar-se'n volant:

> E fom a Borriana, e, quan venc que en volguen llevar la host, una oreneta havia feit niu prop de l'escudella en lo tendal, e manam que no en llevassen la tenda tro que ella se'n fos anada sos fills, plus en nostra fe era venguda (3).

---

(1) Publicat en anglés («An Anecdote of King Jaume I and its Arabic congener») dins: D. Hook-B. Taylor (eds.), *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L.P. Harvey,* London, King's College, 1990. Aquesta traducció ha estat gentilment autoritzada i revisada per l'autor del treball.

(2) Martí de Riquer compara la intervenció personal del rei Jaume en la redacció de la seua crònica amb la d'Alfons X, «tot i que l'obra històrica d'Alfons el Savi sigui molt menys personal que la de Jaume I» (*Història de la literatura catalana* [Barcelona: Ariel, 1980], I, 399). Vegeu també els importants comentaris de Ll. Nicolau d'Olwer, «La Crònica del Conqueridor i els seus problemes», *EUC*, XI (1926), 79-88, en les ps. 81-83.

(3) *Les quatre grans cròniques*, ed. de Ferran Soldevila (Barcelona: Selecta, 1971), p. 92 (Cap. 215), o en l'edició de Josep Maria de Casacuberta, 4 vols. (Barcelona: Barcino, 1926-60), IV, 54. Sobre el rei acampat al Puig vegeu Soldevila, p. 293 a-b, n. 8. El Puig de Santa Maria correspon al cidià Cebolla, una etimologia popular castellana per a l'àrab Yubayla. Vid. Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid,* 2 vols. (Madrid: Espasa-Calpe, 1947), I, 357; *Cantar de Mio Cid,* 3 vols. (Madrid: Espasa-Calpe, 1944-46), II, 569-71; també Soldevila, p. 291 a-b. Avui la ciutat és coneguda simplement com «El Puig» (València, en el partit judicial de Sagunt).

Aquesta deliciosa vinyeta ha cridat amb justícia l'atenció dels estudiosos de l'edat mitjana hispana. Martí de Riquer, recalcant l'intimisme característic de certs passatges del *Libre dels feyts*, observa:

> Precisament el fet que el rei volgués deixar constància d'aquest fet minúscul ens deixa veure un altre aspecte de la seva personalitat, que no tot és conquerir regnes dels sarraïns, guanyar batalles i vessar coratge, sinó també tendresa envers les bestioles que s'acullen «a la fe» del monarca, com si també fossin vassalls seus (4).

Ferran Soldevila al·ludeix també a «aquest delicat episodi, que mostra la tendresa d'ànima del Conqueridor» (5), i Menéndez Pidal, comparant la història del rei Jaume amb un antic i distant incident molt semblant atribuït al Cid, al·ludeix al «*delicado sentimentalismo de un rey venturoso*» (6). En suggerir un exquisit interés pel destí d'animals petits i indefensos, la deferència del rei Jaume envers l'oreneta i la seua niuada proporciona, fins i tot, una atractiva nota d'intimisme personal i de compassió reial. I, de fet, potser és possible que una oreneta pogués haver fet niu a la part superior del pal de la tenda del rei i s'hagués posat, així, sota la protecció reial. Però crec que l'incident va tenir en el seu origen unes altres implicacions que només poden ser enteses plenament dins d'un context islàmic.

Les primeres dues parts del *Libre dels feyts* (fins al capítol 327) van ser compostes probablement al voltant del 1244 (7). El gran geògraf àrab Yāqūt ibn ᶜAbdallāh al-Rūmī va compondre el seu vast diccionari *Muᶜŷam al-buldān,* Diccionari dels països, entre el 1212 i la seua mort el 1229 (8). Fent referència â la conquista d'Egipte pel famós general ᶜAmr ibn al-ᶜĀṣ (o al-ᶜAṣī), Yāqūt relata una història sorprenent. En conquistar la fortalesa romana de Babilònia –situada a l'actual al-Fusṭāṭ (antecessor del Caire)–,ᶜAmr aixeca el campament per a marxar cap al nord contra Alexandria:

> I quan ᶜAmr [ibn al-ᶜAṣī] i els que eren amb ell havien passat a través de la fortalesa, decidí de marxar cap a Alexandria, i així viatjà cap allí en [el mes de] Rabīᶜ I de l'any 20 A.H. (= A.D. 640). ᶜAmr ordenà aixecar la seua tenda *(fusṭaṭ),* però una coloma *(yamāmā)* hi havia post els ous damunt, per la qual cosa va dir: «Ella és inviolable en la nostra proximitat *(ŷiwārinā).* Deixeu la tenda desplegada fins que tinga els pollets i, llavors, feulos volar». Així la seua tenda romangué dreçada i hi posà davant un home per a impedir que la coloma fóra molestada, i marxà cap a Alexandria, on romangué sis mesos fins que Déu l'obrí per a la seua conquista (9).

---

(4) Riquer, *Història*, p. 419.

(5) Soldevila, *Les quatre grans cròniques*, p. 293 a, n. 8. Vegeu també el seu comentari: «Així era de delicadament lleial l'ànima que s'amagava sota l'escora del ferreny Conqueridor» (*Vida de Jaume I el Conqueridor*, 2.ª ed. [Barcelona: Aedos, 1969], p. 204).

(6) Menéndez Pidal, *La España del Cid*, I, 276-77. En l'anècdota cidiana, la dona del cuiner del *Campeador* acaba d'infantar; l'heroi refusa d'aixecar el campament i insisteix perquè siga permés a la dona de descansar el mateix nombre de dies que era usual per a les dones dels nobles castellans. Vegeu Juan Gil de Zamora, *De preconiis Hispaniae*, editat per Manuel de Castro y Castro (Madrid: Universidad de Madrid, 1960), ps. 125-26.

(7) Vegeu Riquer, *Història*, ps. 406-7; per a més detalls vegeu Nicolau d'Olwer, «La Crònica», pp. 79-81.

(8) Sobre Yāqūt i el seu diccionari vegeu *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, IV (Leiden: E. J. Brill, and London: Luzac, 1934), 1.153-54; Clément Huart, *Littérature arabe* (Paris: Armand Colin, 1923), ps. 301-3; Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: University Press, 1953), p.

En la delicadesa del rei Jaume envers l'oreneta l'erudició occidental ha percebut tan sols una delicada sentimentalitat. Tanmateix, des d'un punt de vista islàmic, la història essencialment idèntica de Yāqūt adquireix un significat molt específic, arrelat en una antiga tradició àrab i en una altra semítica encara més antiga. El tractament de la coloma per part de ᶜAmr compleix amb una obligació gairebé sagrada: en buscar refugi a la seua tenda, l'ocell, com qualsevol altre viatger, s'ha situat sota la protecció de ᶜAmr. El text àrab diu: «*taḥarramat bi-ẙ iwāri-nā*», «ella és *ḥarām* (inviolable, prohibida, sagrada) en la nostra proximitat (o veïnat)», la qual cosa implica que l'ocell s'ha convertit en *ŷ ār,* és a dir, no només en un «veí» sinó també en un «client», i, a partir d'això, està completament protegit per la llei tribal. ᶜAmr está moralment obligat, pel costum més estricte, a proporcionar a la coloma una protecció completa. Pel fet de donar santuari a la coloma, ᶜAmr, com a líder de musulmans que lluiten i es troben en perill en una terra estranya, està realitzant una important manifestació cultural: està refermant la tradició àrab (10).

La correspondència entre las frases clau de les històries catalana i àrab és notable: «pus en nostra fe era venguda» / «Ella és inviolable en la nostra proximitat» (que pot ser igualment traduïda, com fa Butler, per: «*She has taken refu-*

357, i, especialment, Friedrich J. Heer, *Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's Geographisches Wörterbuch* (Strassburg: Karl J. Trubner, 1898).

(9) *Jācūts Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford*, ed. per Ferdinand Wüstenfeld, 6 vols. (Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft-F.A. Brockhaus, 1868), III, 896. L'anècdota s'esdevé a l'entrada de Yāqūt a Fusṭāṭ (l'antic el Caire), i ofereix una explicació d'etimologia popular de com la ciutat rebé el seu nom: per la tenda *(fusṭāṭ)* que ᶜAmr hi deixà a causa de la coloma. Vull expresar el meu agraïment més cordial al meu amic i col·lega, el professor James T. Monroe, que generosament va localitzar per a mi el pasatge àrab; també estic en deute amb ell per la traducció inclosa ací i per les sàvies suggerències sobre el context de l'episodi. Jo vaig trobar originalment l'anècdota en una paràfrasi de Sir John Bagot Glubb, *The Great Arab Conquests* (New York-London: Quartet, 1980), p. 237, i, posteriorment, en Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, ed. per P.M. Fraser, 2.ª ed. (Oxford: Clarendon, 1978), p. 281. Pel que fa a ᶜAmr i a la seua conquesta d'Egipte, vegeu també *The Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., I (Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac, 1960), 451. L'autèntica etimologia de Fusṭāṭ sembla ser del grec bizantí *fossáton, fousáton* «camp, campament» (<Llatí *FOSSATUM*-el *foussado* del Cid). Vegeu *The Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., II (Leiden: E.J. Brill, 1983), 957-58; N.P. Andriotis, *Etymologiko lexiko tēs koinēs neoellenikes* (Atenes: Institut Français, 1951), en *fousáto*. Probablement, el nom de Fussāṭū per al districte del Ŷebel Nefusa a l'oest de Líbia deriva directament del llatí. Vegeu Tadeusz Lewicki, «Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord», *Rocznik Orientalistyczny* (Cracòvia), XVIII (1951-52), en la p. 458.

(10) Per a la crisi experimentada per aquestes tradicions àrabs arran de la conquesta islàmica de territoris de cultura noàrab, cal tenir en compte les encertades observacions de Serafín Fanjul (trad. Al-Ŷaḥiẓ, *Libro de los avaros* [Madrid: Editora Nacional, 1984], pp. 65-66). Son abundants les al.lusions a l'hospitalitat àrab; vegeu, per exemple, els relats detallats en Wilfred Thesiger, *The Marsh Arabs* (London: Longman, 1964), pp. 8-9, 122, 198-99. Edward William Lane assenyala: «Most Bedawees will suffer almost any their guests to be ill-treated while under their protection» (*The Maners and Customs of the Modern Egyptians* [London: J.M. Dent, and New York: E.P. Dutton, 1923], pp. 296-297). Comentant l'episodi de ᶜAmr a la llum de molts anys d'experiència amb els àrabs del desert, Sir John Bagot Glubb assenyala: «The tent has always been a place of refuge in the social system of the desert. To it any man or woman in want or danger could flee for protection to afford which the owner of the tent, even if a complete stranger, was bound to devote not only his best efforts but if need be his life. I have elsewhere told the story of a man who gave refuge in his tent to a sick wolf, and even killed a fellow tribesman to protect it. To us, it may seem curious that so ruthless a soldier as ᶜAmr ibn a nesting dove» (*The Great Arab Conquests*, pp. 237-238). Butler també ha assenyalat: «The appeal for protection, even on the part of an enemy, was sacred in the eyes of the Muslims» (*The Arab Conquest*, p. 281, n. 2). Pel que fa als temes *ŷiwār i ŷār* i a les seues implicacions, vegeu *The Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., II, 558-59. Per a la tenda com a lloc de refugi (a l'empara d'un magnat), compareu, entre les *Maqāmāt* del Hamaḏānī, la *maqam* de Al-Aswad (trad. W.J. Pendergast [London: Curzon Press, 1973], pp. 110-112; trad. esp. Serafín Fanjul [Madrid: Alianza, 1988], pp. 105-107).

ge under our protection»). Però mentre que l'interés de Jaume I per l'oreneta sembla ser simplement una encantadora anècdota, una indicació de la «intimitat» de la crònica i, possiblement, d'un aspecte de la personalitat del rei, la protecció de la coloma per part de ʿAmr està carregada de significat per a la seua comunitat de guerrers del desert; evoca un complet sistema de valors que són crucials per al context cultural de l'episodi. Una història és personal i incidental; l'altra és completament i ricament funcional. Aquestes característiques semblen qualificar la història àrab –alguna versió, però sens dubte no pas la de Yāqūt– com el probable antecedent genètic del seu anàleg català.

El debat actual entre individualisme-tradicionalisme ha tendit generalment a passar per alt la possibilitat d'una contribució àrab als orígens o al desenvolupament posterior de l'èpica romànica (11). La considerable atenció erudita centrada recentement en els paral·lels entre les narracions heroiques àrabs i romàniques –i, específicament, espanyoles–, ha estat oblidada per l'hispanomedievalisme «convencional» (12). A més a més, un llibre recent sobre la moderna èpica popular àrab, que ha viscut en una tradició oral ininterrompuda des de l'edat mitjana i que continua sent conreada avui, tant en formes èpiques llargues (*sīra*) com en balades breus (*mawwāl*), situa ara el problema complet en una perspectiva diferent i, fins i tot, més complexa (13). Les històries àrab i catalana ací tractades no es poden caracteritzar com a èpica –almenys en les formes en què ens han arribat (14)–. Però igualment, evoquen circumstàncies

---

(11) Són excepcions notables la recensió de L.P. Harvey de *Poesía narrativa árabe y épica hispánica*, de Francisco Marcos Marín (Madrid: Gredos, 1971), BHS, LI (1974), 280-283, i els seus articles «Medieval Spanish», dins: *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, ed. per A.T. Hatto (London: MHRA, 1980), ps. 134-164, especialment ps. 141-144, i «"(A) guisado" in the *Poema de Mio Cid*: the ghost of a pun in Arabic?», BHS, LXII (1985), 1-6, així com la contribució de Brenda Fish en aquest mateix volum.

(12) Sobre els, de vegades, sorprenents paral·lels entre la narrativa heroica àrab clàssica i l'èpica hispana, vegeu Alvaro Galmes de Fuentes, *Epica árabe y épica castellana* (Barcelona: Ariel, 1977) i Francisco Marcos Marín, «El legado árabe de la épica hispánica», NRFH, XXX (1981), 396-419. També, Joan Vernet, «Antar y España», BRABL, XXXI (1965-66), 345-50. Per a d'altres treballs recents, vegeu la meua recensió de Galmés, HR, XLVIII (1980), 239-41.

(13) Sobre la moderna èpica oral àrab vegeu ara Bridget Connelly, *Arabic Folk Epic and Identity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), que inclou una extensa revisió i bibliografia de la investigació anterior. Vegeu també Serafín Fanjul García, *Literatura popular árabe* (Madrid: Editora Nacional, 1977), ps. 132-46. Cal tenir en compte també la monografia de Susan Slymovics, *The Merchant of Art: An Egyptian Hilāli Oral Epic Poet in Performance* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987). Per a un repertori balàdic modern *(mawāwīl)*, que fins avui conviu amb l'antigua tradició èpico-medievals de la *Hilālīyya*, vegeu el llibre de Pierre Cachia, *Popular Narrative Ballads of Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1989) . Per a les implicacions d'aquesta coexistència èpico-balàdica, tingueu en compte el meu article «Los orígenes épicos del romancero en una perspectiva multicultural», *Homenaje a Mercedes Díaz Roig* (Mèxic, en premsa).

(14) La història de Yāqūt, com a exemple de *futūḥāt* o literatura de conquesta, podria haver estat treta fácilment de la narrativa heroica oral. Sobre la relació del *Libre dels feyts* amb la poesia èpica catalana, vegeu Manuel de Montoliu, *La cançó de gesta de Jaume I: nova teoria sobre la Crònica del Conqueridor* (Tarragona: Editorial Tarragona, 1922); «Sobre els elements èpics, principalment arturians, de la Crònica de Jaume I», *Homenaje a Menéndez Pidal*, 3 vols. (Madrid: Hernando, 1925), I, 697-712; «Sobre la teoria dels poemes històrics i les cròniques rimades catalanes medievals», *Revista de Catalunya*, XXIII (1926), 401-11; «Sobre el primitiu text versificat de la Crònica de Jaume I», *Anuari de l'Oficina Romànica*, I (1928), 253-336; també Riquer, *Història*, I, 380-92, 416-18. Per als elements èpics addicionals –tant narratius com estilístics– absorbits per les cròniques catalanes, vegeu Miquel Coll i Alentorn, «Notes per a l'estudi de la influència de les cançons de gesta franceses damunt la crònica de Bernat Desclot» EUC, XII (1927), 46-58; també Josep Miquel Sobré, *L'èpica de la realitat: l'escriptura de Ramon Muntaner i Bernat Desclot* (Barcelona: Curial, 1978). Pel que fa a la literatura de *futūḥāt*, vegeu James T. Monroe, «The Historical *Arjuza* of Ibn ʿAbd Rabbihi...», JAOS, XCI (1971), 67-95, en la p. 69.

culturals que no manquen de significat per a l'estudi d'una possible contribució àrab a l'èpica espanyola –com també a d'altres formes de literatura oral vernacla–.

Fins i tot, si la història del rei Jaume està connectada amb l'àrab, sembla dubtós que el rei aragonés, o els seus col·laboradors, l'hagueren apresa precisament llegint el diccionari geogràfic de Yāqūt o cap altre relat àrab escrit (15). El que suggereixen ambdues històries és, més aviat, el ric ambient intercultural de la Ibèria medieval, en la qual els motius emigrat fàcilment, de boca en boca, d'una comunitat lingüística a una altra i d'un *corpus* de literatura oral a un altre (16). Les circunstàncies històriques i culturals de la Península Ibèrica en l'edat mitjana suggereixen que les nostres perspectives sobre el desenvolupament

---

(15) Butler carateritza la narrativa de Yāqūt com una «*familiar story*» (*The Arab Conquest*, p. 281, n. 2). Curiosament, tant Soldevila com Butler semblen acceptar els seus relats catalans i àrabs com a històrics. En argüir que l'episodi de l'oreneta s'esdevingué al Puig, més probablement que a Borriana, Soldevila afirma: «En el poc temps que el rei estigué a Borriana, no és possible que una oreneta pogué fer-hi niu. D'altra banda, aquesta anada a Borriana devia tenir lloc, al més aviat, per l'agost, quan les orenetes ja fa temps que han fet el niu...» (*Les quatre grans cròniques*, p. 293 a). Igualment, quant a la història de Yāqūt Butler anota: «It fits very well with the time of year when ᶜAmr left Babylon –the end of April– and it has the ring of truth» (p. 281, n. 2). Siga com siga, l'anècdota pot ser ben bé de caire tradicional. No hi ha res semblant en el *Motif-Index of Folk-Literature*, de Stith Thompson, 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1955-58). Tanmateix, compareu els següents motius: B365.2: *Animal grateful to hero for preventing destruction of nest* (sense referències incloses); N261.1: *Trains of troubles for seven brothers for having destroyed bird's nest*; Q285.1.2: *Punishment for breaking bird's nest.* A la llum dels dos últims motius, pocs dubtes pot haver-hi pel que fa a la relació de la història amb una creença popular coneguda a bastament. Vegeu José A. Sánchez Pérez, *Supersticions españolas* (Madrid: SAETA, 1948): «Quien destruye un nido de golondrina construido en casa de su propiedad, causará la desgracia de su familia» (p. 219); Mohammad Ibn Azzuz Akím, *Diccionario de supersticiones y mitos marroquíes* (Madrid: CSIC, 1958): «Será desgraciado quien destruya el nido de una golondrina» (p. 39); *Popualr Beliefs and Superstitions: A Compendium of American Folklore from the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett*, ed. per Wayland D. Hand et al., 3 vols. (Boston: G.K. Hall, 1981): «If birds build a nest under the eaves of your house, do not destroy the nest, because it is good luck to have them there» (n.º 30.494); «If yoy move a sparrow's nest, it's bad luck» (30.568); *Popular Beliefs*, ed. per W.D. Hand i Jeannine E. Talley (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984): «If you tear down a bird's nest, you'll have bad luck» (n.º 12.224). A la inversa, la presència del niu d'un ocell en la teulada (o simplement prop) de la casa d'algún és àmpliament considerada com a portadora de bona sort: Hand et al., Ohio, núms. 30.491, 30.493, 30.580; Harry M. Hyatt, *Folklore from Adams County Illinois* (New York: Alma Egan Hyatt Fundation, 1935), n.º 1.528. Per a més informació sobre el tema, vegeu Eduard Hoffmann-Krayer i Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 vols. (New York: Walter De Gruyter, 1987), en *Schawalbennest, Vogelnest.* L'oreneta, com en la història del rei Jaume, és particularment portadora de bona sort. Coneguda en la parla regional alemanya com *Muttergottesvogel Herrgottsvöglein*, l'oreneta i el seu niu ofereixen una gran varietat de proteccions: «*Algemein ist der Glaube, das die S [schawalbe] dans Haus, an dem sie nistet, vor Blitz, Streit, und Tod bewahrt*» (Oswald A. Erich i Richard Beitl, *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, 2.ª ed. (Stuttgart: Alfred Kröner, 1955), vegeu Schwalbe). En un context hispànic: «*La casa en que anidan [las golondrinas], es por este hecho afortunada*» (Sánchez Pérez, p. 145); «*En las casas donde anidan las golondrinas, nunca hay disturbios ni desgracias*» (Félix Coluccio, *Diccionario de creencias y supersticiones [argentinas y americanas]* [Buenos Aires: Corregidor, 1983], p. 206). Ibn Azzuz Akím esmenta idèntiques creences al Marroc (pp. 29-30); també: «*There is* baraka *in the swallow... They bring good luck to the house in which they nest*» (Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Marocco*, 2 vols. [New Hyde Park, New Yord: University Books, 1968], II, 340; així mateix, *Survivances paiennes dans la civilisation mahométane* [Paris: Payot, 1935], p. 135).

(16) Circumstàncies semblants envolten sens dubte la creació, o, millor, re-creació, a Castella de certes històries per part de Don Juan Manuel –per esementar-ne només un exemple–. Vegeu John England, «*¿Et non el día del lodo?*: the structure of a story in *El Conde Lucanor*», i Celia Wallhead Munera, «Three Tales from *El Conde Lucanor* and their Arabic Counterparts», ambdós dins *Juan Manuel Studies*, ed. per Ian Macpherson (London: Tamesis, 1977), ps. 69/86 i 101-117. Munera escriu: «*There are no important verbal parallels which suggests that Don Juan was recalling a tale in his own words rather working from written models*» (p. 117). Alan D. Deyermond ha assenayalat: «*No se debe pasar*

de la literatura medieval hispànica –i de l'èpica en particular– no poden estar completes a no ser que, almenys, la possibilitat d'aquests intercanvis siga tinguda en compte i, quan serà l'hora, explorada exhaustivament (17).

Oferesc aquesta breu nota, com a expressió de sincera amistat i d'admiració il·limitada, al professor L. Patrick Harvey, l'exemplar erudició del qual tant ha fet per a il·luminar els contactes culturals entre Hispània i el món islàmic.

---

por alto la posibilidad de una influencia árabe directa en algunos casos... ¿Es necesario, pues, pensar en fuentes árabes escritas, mientras que las fuentes europeas fueron orales? No lo creo» (*Libro del Conde Lucanor*, estudi preliminar d'Alan Deyermond, edició modernitzada i notes de Reinaldo Ayerbe-Chaux, Clásicos Modernizados Alhambra, II [Madrid: Alhambra, 1985], p. 28). Per a una revisió dels estudis sobre els contactes literaris hispano-àrabs, vegeu James T. Monroe, *The Art of Bad Ī° az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University, 1983), ps. 9-12.

(17) Per a un avanç recent en aquesta direcció, vegeu María Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987). Igualment, Francisco Márquez Villanueva, «*La Celestina* as Hispano-Semitic Anthropology» RLC, LXI (1987), 425-53 (trad. esp. SAA, 8 [1991], 269-292); S.G. Armistead i James T. Monroe, «Celestina's Muslim Sisters», *Celestinesca*, XIII: 2 (1989), 3-27.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE TEMAS ÁRABES DEL SHARQ AL-ANDALUS (LEVANTE DE AL-ANDALUS) (Apéndice VII)

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MÍKEL DE EPALZA

Entre los años 1990 (en que se ofreció el Apéndice VI^{o}) y el presente 1992 se ha multiplicado considerablemente la publicación de estudios de todo tipo relacionados con el Sharq Al-Andalus, con los musulmanes que permanecieron en tierras levantinas tras la conquista cristiana, o con las relaciones de éstas regiones y los musulmanes en las diversas épocas. La emblemática fecha del 1992 ha propiciado el conocimiento y el reconocimiento del pasado islámico andalusí, y con este hito han de relacionarse algunas de las publicaciones que ofrecemos (y otras muchas que se publicarán en el Apéndice VIII^{o}); pero también ha de pensarse que estos numerosos estudios son el fruto del creciente interés que concitan estos ámbitos de investigación.

Como no podían recogerse todos en un sólo Apéndice Bibliográfico, publicamos 554 títulos en el presente, dejando para el próximo Apéndice otro considerable número de títulos, más recientes. Como iniciamos ya en la anterior entrega bibliográfica, incluimos unos índices onomástico, toponímico y de materias, como ayuda para la localización de estudios o temas concretos.

4572. – ABADÍA IRACHE, Alejandro: «La enajenación de rentas señoriales en Aragón en el siglo XVI», ***Revista Jerónimo Zurita***, Zaragoza, nº. 58, 1988, pp. 61-100.

4573. – ᶜABD AL–WAḤḤĀB AL–ǦĀBĪ, Bassam (ed., est.): ***Iṣṭilaḥāt li–šayj Muḥyī l–Dīn Ibn ᶜArabī: muᶜǧam iṣṭilaḥāt al–ṣufīyya***, Beirut, ed. Dār Al–Imām Al–Muslim, 1990, 80 pp.

4574. – ACIÉN ALMANSA, Manuel; CASTILLO GALDEANO, Francisco; MARTÍNEZ MADRID, Rafael: «Excavación de un barrio artesanal de Baŷŷana (Pechina, Almería)», ***Archéologie Islamique***, París, ed. Editions Maisonneuve et Larose, nº. 1, 1990.

4575. – ACIÉN ALMANSA, Manuel; MARTÍNEZ MADRID, Rafael: «Cerámica islámica arcaica del Sureste de Al–Andalus», ***Boletín de Arqueología Medieval***, Madrid, ed. Asociación de Arqueología Medieval, nº. 3, 1989, pp. 123–135.

4576. – ADDAS, Claude: ***Ibn ᶜArabī ou la quête du soufre rouge***, París, ed. Gallimard, 1989, 407 pp.

4577. – ADDAS, Claude: «Ibn ᶜArabī et Al–Andalus», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, p. 91–100.

4578. – AGUADO GONZÁLEZ, Francisco Javier: «Repoblación de las fortalezas fronterizas con el reino de Granada: Archidona, Olvera y Ortejícar (1460–1550)», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad Murcia/Academia Alfonso X el Sabio, vol. I, 1987, pp. 25–39.

4579. – AGUILAR GARCÍA, Mª. Dolores: «La pintura de la techumbre de la Catedral de Teruel», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 571–592.

4580. – AGUILERA PLEGUEZUELO, José: «Manuscrito n. 1077 en lengua árabe de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, sin título, del que es autor el jurista granadino y juez de Mallorca Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn ᶜAbd Al–Raḥmān al–Garnāṭī», ***Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos***, Granada, ed. Universidad de Granada, 1987, pp. 7–20.

4581. – ALBAREDA, Hermanos: ***La Aljafería: datos para su conocimiento histórico y artístico datos para su restauración y aprovechamiento***, Zaragoza, ed. Imprenta Hogar Pignatelli, 1935, 131 pp.

4582. – ALEJOS MORÁN, Asunción: «Carpintería mudéjar en una iglesia valenciana. Aproximación al estudio de la capilla del Cristo de la Paz de Godella», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 261–271.

4583. – ALEMANY, Rafael: «Turmeda / Abdal·là o el "perspectivisme" com a pràctica vital i/o literària», ***Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura***, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Vol. I, 1990, pp. 37–57.

4584. – ALMAGRO, Martín: «Una curiosa lápida árabe procedente de Albarracín», ***Homenaje a Millás Vallicrosa***, Barcelona, 1954, pp. 17–18.

4585. – ALMAGRO, Martín: «Excavaciones en el recinto murado de Albarracín», ***Noticiario Arqueológico Hispano***, Madrid, vol. 5, 1977, pp. 355–358.

4586. – ALMAGRO GORBEA, Antonio: «Albarracín, una ciudad de herencia cultural musulmana», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental

de Cultura Islámica), 1990, pp. 57–73.

4587. – ALMAGRO GORBEA, Antonio: «El castillo de Cuenca y sus restos musulmanes», ***Cuenca. Revista de la Excma. Diputación de Cuenca***, Cuenca, ed. Diputación Provincial de Cuenca, vol. 17, 1980, pp. 9–26.

4588. – ALMAGRO GORBEA, Antonio: «Restos musulmanes en la murallas de Cuenca», ***Cuadernos de la Alhambra***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra, nº. 15–17, 1979–81, pp. 233–248.

4589. – ÁLVAREZ DELGADO, Yasmina: «Cerámicas del siglo IX de Arcávica (Cuenca)», ***Boletín de Arqueología Medieval***, Madrid, ed. Asociación de Arqueología Medieval, nº. 3, 1989, pp. 109–121.

4590. – ÁLVARO ZAMORA, Mª. Isabel: «La cerámica de Muel. Su etapa mudéjar», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 121–129.

4591. – ÁLVARO ZAMORA, Mª. Isabel: «La techumbre de Castro (Huesca)», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 227–240.

4592. – ÁLVARO ZAMORA, Mª. Isabel: «Las tejerías de Daroca y su arrendamiento municipal durante el siglo XV», ***Homenaje al Profesor Antonio Ubieto***, Zaragoza, ed. Universidad de Zaragoza, 1989, pp. 59–70.

4593. – AMIGUES, François; MESQUIDA, Mercedes; GINER, Francisco: «Tradición alfarera en Paterna. Pasado y presente», ***Fours de potiers et "testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale. Méthodes et résultats***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, 1990, pp. 143–156.

4594. – AMRANI, Mohammed; BAYRAK, Tasun; TERRI HARRIS, Rabia (trads.): ***IBN AL–ᶜARABI. Guía espiritual: Plegaria de la Salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, 134 pp.

4595. – ANSÓN, Mª. Carmen; GÓMEZ, S.: «Contribución a un estudio sociológico de los moriscos aragoneses en 1600», ***Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI***, Zaghouan (Túnez), ed. CEROMDI, 1990, pp. 73–84.

4596. – ANTOLÍ FERNÁNDEZ, Alfonso: ***Historia de Jumilla en la Baja Edad Media: siglos XIII–XV***, Barcelona, ed. del autor, 1991, 153 pp.

4597. – ANTOLÍN COMA, Carmen: «Aportación al estudio de la tipología y estructura de las techumbres argonesas (1490–1514)», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 593–603.

4598. – ARANDA MARTÍNEZ, Víctor; GISBERT SANTONJA Josep: ***La Ceràmica tradicional a la Marina Alta. Catàleg–Exposició***, Denia, ed. Escola–Taller Castell de Dénia / Institut "Joan Gil Albert", 1989, 166 pp.

4599. – ARCAS CAMPOY, Mª.: «Panorama político y cultural de Lorca en el siglo XI», ***Lorca, pasado y presente***, Lorca, vol. I, 1990, pp. 177–188.

4600. – ARIÉ, Rachel: «Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los Moriscos», ***Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane***, Leiden, ed. E. J. Brill, 1989, pp. 121–141.

4601. – ARIÉ, Rachel: «Considérations sur la vie économique dans l'Espagne musulmane au cours du Bas Moyen Âge», ***Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane***, Leiden, ed. E. J. Brill, 1989, pp. 68–79.

4602. – ARIÉ, Rachel: «Remarques sur l'alimentation des Musulmans d'Espagne au cours du Bas Moyen Âge», ***Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane***, Leiden, ed. E. J. Brill, 1989, pp. 142–155.

4603. – ARMISTEAD, Samuel G.: «An anecdote of King Jaume I and its arabic congener», ***Cultures in contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays pressented to L. P. Harvey***, Londres, ed. King's College London, III, 1990, pp. 1–8.

4604. – ASÍN PALACIOS, Miguel: ***Amor humano, amor divino: Ibn Arabí***, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1990, 144 pp.

4605. – ÁVILA, Mª. Luisa: «El método historiográfico de Ibn Al–Abbār», ***Estudios Onomástico–Biográficos de Al–Andalus***, Madrid, ed. C.S.I.C., Vol. I, 1988.

4606. – ÁVILA, Mª. Luisa: «Ibn Hārit, fuente de Ibn Al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, València, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 267–287.

4607. – AZUAR RUIZ, Rafael: «El conjunto religioso del ribat califal de las dunas de Guardamar (Alicante)», ***Archivo de Prehistoria Levantina. Homenaje a Domingo Fletcher Valls***, Valencia, ed. Diputación de Valencia, nº. 19, t. III, 1989, pp. 375–384.

4608. – AZUAR RUIZ, Rafael (ed.): ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, 217 pp.

4609. – AZUAR RUIZ, Rafael: «Una rábita hispano–musulmana del siglo X (Guardamar del Segura, Alicante, España)», ***Archéologie Islamique***, París, ed. Editions Maisonneuve et Larose, nº. 1, 1990, pp. 109–122.

4610. – AZUAR RUIZ, Rafael: «El Sur del País Valenciano. Una posible frontera de época almohade (segunda mitad del siglo XII, primera mitad del s. XIII)», ***Castrum***, Erice (Sicilia), nº. 4, 1988.

4611. – AZUAR RUIZ, Rafael; BEVIÀ, Màrius; BORREGO COLOMER, Margarita; SARANOVA ZOZAYA,R: «La rábita de Guardamar (Alicante): su arquitectura», ***Cuadernos de Madīnat Al–Zahrā´***, Córdoba, ed. Junta de Andalucía, nº. 2, 1988–1990, pp. 55–83.

4612. – AZUAR RUIZ, R.; BORREGO COLOMER, M.; GUTIÉRREZ LLORET, S.; SARANOVA ZOZAYA, R.: «Excavaciones (1984–1987)», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 9–108.

4613. – AZUAR RUIZ, Rafael; GUTIÉRREZ LLORET, Sonia: «Cerámica», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 109–151.

4614. – BADIA CAPILLA, Angels; PASCUAL PACHECO, Josefa: ***Las murallas árabes de Valencia***, Valencia, ed. Servicio Investigación Arqueológica Municipal, 1991, 34 pp.

4615. – BAHŶAT, Munŷid Mustafà: «Iᶜlâm al-nisāʾ fī l-Andalus min "Kitāb al-Takmila" li-Ibn Al-Ábbār», ***Al-Mawrid***, nº. 1, 1990, pp. 100-124.

4616. – BALABANĪ, ᶜAbd Allāh Al-: ***El Tratado de la unidad atribuido a Ibn ᶜArabī. Traducción de Abdul-HADI. Versión castellana de Victoria AR-GIMÓN***, Palma de Mallorca, ed. Tradición Unánime, 1989, 63 pp.

4617. – BALAGUER, Anna M.: «Influencias de las acuñaciones musulmanas en los sistemas monetarios de los reinos ibéricos medievales», ***Gaceta Numismática***, Barcelona, nº. 92/1, marzo 1989, pp. 29-47.

4618. – BALAGUER, F.: «Localización de un cementerio musulmán», ***Argensola***, Huesca, nº. 4, 1953, p. 88.

4619. – BALAGUER, F.: «Notas documentales sobre los mozárabes aragoneses», ***Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón***, Zaragoza, vol. II, 1946, pp. 397-416.

4620. – BALAGUER, F.; VALENZUELA, V.: «Los hallazgos de "El Fosalé" (Huesca)», ***Argensola***, Huesca, nº. 6, 1955, pp. 349-352.

4621. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Bigues, un nom de lloc desxifrat», ***Guia de les zones urbanes de Bigues i Riells***, 1981, pp. 10-11.

4622. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Etimologías árabes del topónimo "Catalunya"», ***Historia y Vida***, Madrid, nº. 247, 1988, pp. 27-33.

4623. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Juneda: un nom i un document importants», ***Fonoll***, Juneda, nº. 51, 1990, pp. 56-60.

4624. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Els musulmans i el Pirineu català», ***Mil·lenari de Catalunya i la Cerdanya***, Barcelona, ed. Generalitat de Catalunya, 1989, pp. 37-50.

4625. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «El nom de Catalunya: encara una qüestió pendent (una proposta d'etimologia àrab)», ***L'Avenç***, Barcelona, nº. 117, 1988, pp. 38-41.

4626. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Els noms de lloc de Catalunya.», ***Aproximació al coneixement geogràfico-històric dels municipis i comarques del Principat***, Barcelona, ed. Generalitat de Catalunya, 1990 (2ª ed.), 297 pp.

4627. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «La pre-Catalunya musulmana (ss. VIII-XII): Un "esvoranc" en la historiografia catalana», ***Hacs, revista de Contrapunt***, La Garriga, nº. 3, primavera 1989, pp. 37-40.

4628. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: «Textos àrabs sobre Balaguer (II)», ***Ilerda***, Lleida, nº. 48, 1990, pp. 91-106.

4629. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere: ***Visió cosmopolita de Catalunya. Vol. I. Relats de Viatgers i escriptors (segles I a.C-XIX)***, Barcelona, ed. Generalitat de Catalunya, 1991, pp. 289 pp.

4630. – BALAÑÀ I ABADIA, Pere; GARCÍA I FORTUNY, Josep: «Cabassers, un topònim controvertit: estudi documental», ***Homenatge a la Memòria del Prof. Dr. Emilio Sáenz***, Barcelona, ed. C.S.I.C., 1989, pp. 243-254.

4631. – BAÑOS SERRANO, José; MUNUERA MARÍN, David; RAMÍREZ ÁGUILA, Juan Antonio: «Aprovechamiento agrícola de aguas termales en Alhama de Murcia. Captación, transporte y almacenaje», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses, vol. II,

1989, pp. 521–542.

4632. – BARBE COQUELIN DE LISLE, Geneviève: «Le couvertures mudejares polygonales en charpente dans l'architecture aragonaise», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 605–610.

4633. – BARBE COQUELIN DE LISLE, Geneviève: «La charpente mudejar comme support d'une vision de l'univers: la répresentation du pouvoir royal et de la noblesse dans le plafond de la Cathédrale de Teruel», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 139–148.

4634. – BARBE COQUELIN DE LISLE, Geneviève: «Mudejarismo en el arte aragonés del siglo XVI», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 155–176.

4635. – BARBERÁ, S.: «A poem on the Master Builder of the Aljafería», ***Madrider Mitteilungen***, Madrid, nº. 31, 1990, pp. 440–444.

4636. – BARCELÓ, Carmen: «Avance para un "corpus" de inscripciones árabes valencianas», ***Saitabi***, Valencia, ed. Universidad de Valencia, nº. 34, 1982, pp. 55–73.

4637. – BARCELÓ, Carmen: «La epigrafía árabe», ***Guía arqueológica de Valencia. Coord. por A. Ribera***, Valencia, ed. Consellería de Cultura de la Generalitat, 1989, pp. 84–89.

4638. – BARCELÓ, Carmen: «¿Galgos o podencos?. Sobre la supuesta berberización del País Valenciano en los siglos VIII y IX», ***Al–Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., nº. 9/2, 1991, pp. 429–460.

4639. – BARCELÓ TORRES, Mª. Carmen: «La epigrafía ornamental», ***La cerámica islámica de la ciudad de Valencia (II). Estudios***, València, ed. Ajuntament de València, 1990, pp. 137–141.

4640. – BARCELÓ TORRES, Mª. Carmen: «Los epígrafes árabes de Guardamar», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 183–198.

4641. – BARCELÓ TORRES, Mª. Carmen: «Inscripcions àrabs de Xàtiva en el Museu de Belles Arts de València», ***Papers de la Costera***, Xàtiva, nº. 6, 1990 juny, pp. 47–51.

4642. – BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana: «Testimonios árabes de la Novelda morisca», ***Betania***, Novelda, nº. 36, 1988, 3 pp.

4643. – BARCELÓ, Miquel: «Assentaments berbers i àrabs a les regions del nord–est d'Al–Andalus: el cas de l'Alt Penedés (Barcelona)», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, pp. 89–95.

4644. – BARCELÓ, Miquel: «"... Per sarraïns a preïcar" o l'art de predicar a audiències captives», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 117–132.

4645. – BARLES BAGUENA, E.; BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.; CALVO

RUATA, I. y otros: ***El mudéjar de Teruel. Patrimonio de la Humanidad***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses / Ayuntamiento de Teruel, 1989, 51 pp.

4646. – BAS CARBONELL, Manuel: ***Sant Vicent Ferrer a Teulada***, Teulada, ed. Ajuntament de Teulada, 1989, 4 fascicles.

4647. – BASSOLS, Sergi: «Una línea de torres vigía musulmanas: Lérida–Tortosa», ***Al–Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., nº. 11/1, 1990, pp. 127–154. Para la vigilancia del Ebro.

4648. – BAZZANA, André: «Approche d'une typologie des édifices castraux de l'ancien Sharq Al–Andalus», ***Château–Gaillard***, nº. 9–10, 1982, pp. 301–328.

4649. – BAZZANA, André: «Asentamientos medievales en las Sierras del Bajo Maestrazgo: Monte Marinet y Monte Mollet (Castellón de la Plana – España)», ***Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18 abril 1985***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, vol. III, 1986, pp. 147–161.

4650. – BAZZANA, André: «Essai de typologie des ollas valenciennes», ***II Congreso Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental (Toledo, 1981)***, Madrid, 1986, pp. 93–114.

4651. – BAZZANA, André: «Un fortin omeyyade dans le Shark al–Andalus», ***Archéologie Islamique***, París, ed. Editions Maisonneuve et Larose, nº. 1, 1990, pp. 87–108.

4652. – BAZZANA, André: «Maisons rurales du Sharq Al–Andalus: Essai de Typologie», ***La casa hispano–musulmana. Aportaciones de la Arqueología / La maison hispano–musulmane. Apports de l'Archéologie***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra / Casa de Velázquez / Museo de Mallorca, 1990, pp. 247–269.

4653. – BAZZANA, André; CLIMENT, Salvador; MONTMESSIN, Yves: ***El yacimiento medieval de "Les Jovades" – Oliva (Valencia). Prólogo de Antonio Mestre***, Oliva, ed. Ayuntamiento de Oliva, 1987, 136 pp.

4654. – BAZZANA, André; GUICHARD, Pierre: «La frontière du Šarq Al–Andalus», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4655. – BAZZANA, André; GUICHARD, Pierre: «La conquête de la region valencienne d'aprés la chronique de Jacques Ier. et les données archéologiques», ***Castrum 3. Guerre, Fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge***, Erice (Sicilia), 1987, pp. 21–32.

4656. – BEN SLIMANE, Ferid: «Entre Ibn Al–Imām le tuledèn (mort en 996) et Ibn Al Rāmī le tunisois (mort après 1333)» ***Sharq Al–Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, Año: 1991, pp. 109–112.

4657. – BENABOUD, Muhammad: ***Mabāḥiṯ fī–t–tārīǧ al–andalusī wa–maṣādiri–ha***, Rabat, ed. Manšūrāt al–ᶜakāz, 1989, 208 pp. Investigaciones sobre la Historia andalusí y sus fuentes.

4658. – BENABOUD, Muhammad: «ᶜArd ḥawla kitāb "Al–binyāt al–iỳtimāᶜiyya aš–šarqiyya wa–l–garbiyyà fī isbāniya al–islāmiyya" li–Pierre Guichard», ***Mabāḥiṯ fī–t–tārīǧ al–andalusī wa–maṣādi–***

ri–ha, Rabat, ed. Manšūrāt al–ᶜakāz, 1989, pp. 165–176. Reproducción de la crítica al investigador francés y su libro ***Structures 'orientales'*** ... publicada en francés y árabe en la ***Revue d'Histoire Maghrébine*** de Túnez, vol. 25–26, 1982.

4659. – BENET I CLARA, Albert: ***El procès d'independència de Catalunya (897–989)***, Sellent (Barcelona), ed. Institut d'Arqueologia, Història i Ciències Naturals, 1990, 195 pp.

4660. – BENÍTEZ SÁNCHEZ–BLANCO, Rafael: «Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia de Tomás de Villanueva a Juan de Ribera», ***Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous***, Túnez, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, tomo I, 1984, pp. 53–65.

4661. – BENITO IBORRA, Miguel: ***Fauna medieval: el Valle Sur del Vinalopó Medio***, Alicante, ed. Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1990, 272 pp.

4662. – BENITO IBORRA, Miguel: «Fauna», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 153–162.

4663. – BEN ŠARĪFA, Muḥammad: «Relaciones entre Ibn Al–Abbār e Ibn ᶜAmīra de Alcira», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Consellería de Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 69–86.

4664. – BERNABÉ PONS, Luis Fernando: «Personajes relacionados con Elche en la obra de Ibn Al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 69–86.

4665. – BERNABÉ PONS, Luis Fernando; EPALZA, Míkel de: «Alcanar i la seua regió a l'època musulmana», ***I Congrés d'Història d'Alcanar***, Alcanar, ed. Ajuntament, 1990, pp. 59–67.

4666. – BERNABÉ PONS, Luis Fernando; MARTÍNEZ EGIDO, José J.: «Estado de lengua de los manuscritos en caracteres latinos: el problema religioso», ***Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI***, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I, 1990, pp. 35–42.

4667. – BERNAL, Francisca; GALLEGO, J.: «La Cerámica y las Artes Menores», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 141–163.

4668. – BERNAT I ROCA, Margalida; GONZÁLEZ GOZALO, Elvira; SERRA I BARCELO, Jaume: «Notas preliminares sobre los graffiti del yacimiento de "Al Monastir" de Guardamar del Segura (Alicante)», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 174–182.

4669. – BERNAT I ROCA, Margalida; SERRA BARCELÓ, Jaume: «Materiales gráficos para el estudio del abastecimiento de aguas en Ciutat de Mallorca (s. XIV–XVII)», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. II, 1989, pp.

4670. – BESTEIRO, Josefina: «Aplicación de los grupos de simetría al estudio de

ornamentaciones mudéjares aragonesas», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 133–138.

4671. – BIARNÉS I BIARNÉS, Carmel: «Problemas económicos de los mudéjares y/o moriscos de Ascó», ***IV Simposio de Mudejarismo***, Teruel, 1989.

4672. – BIARNÉS I BIARNÉS, Carmel: «Relació dels noms moros, mudèjars, i moriscos d'Ascó», ***Actes del Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya. Barcelona: 17–21 de diciembre de 1984***, Barcelona, ed. Universidad de Barcelona, vol. I, 1984, pp. 55–64.

4673. – BISSON, T. N.: ***The Medieval Crown of Aragon. A Short History***, Oxford, 1991, 239 pp.

4674. – BLASCO, Rosa Mª.: «Precisiones sobre la aculturación de los moriscos a partir de un caso aragonés», ***Stvdia Historica***, Salamanca, ed. Universidad de Salamanca, nº. 6, 1988, pp. 503–506.

4675. – BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: ***Yecla en su Historia***, 1988, 288 pp.

4676. – BONNER, Anthony: «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant l'Islam i del Judaisme», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 170–185.

4677. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: «A propósito de 'arquitectura de ladrillo y arquitectura mudéjar'», ***Artigrama***, Zaragoza, nº. 4, 1987, pp. 25–33.

4678. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: ***Arte Mudéjar Aragonés***, 3 vols., 1985, 885 pp.

4679. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: ***Arte Mudéjar aragonés***, Zaragoza, ed. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos / CAZAR, 1985, 3 Vols.

4680. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: ***El arte mudéjar***, Teruel, ed. Instituto Estudios Turolenses de Diputación de Teruel, 1990, 203 pp.

4681. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: «Factores de unidad en el arte mudéjar aragonés», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 39–49.

4682. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: ***El Islam, de Córdoba al Mudéjar***, Madrid, ed. Sílex, 1990, 237 pp.

4683. – BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: «El mudéjar como constante artística», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 29–40.

4684. – BORRÁS JARQUE, Joan M.: ***Historia de Vinaròs. Premi de la Excma. Diputació de Castelló en els Jocs Florals "Lo Rat Penat"***, Tortosa, 1928, 658 pp.

4685. – BOSCH VILÁ, Jacinto: «El reino de Taifa de Zaragoza», ***Revista de Historia Jerónimo Zurita***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", nº. 10–11, 1960, pp. 7–67.

4686. – BOVER, Jaume: «Relaciones entre Marruecos y las Islas Baleares», ***Majallat Dār Al–Niyāba. Etudes d'Histoire Marocaine***, Rabat, nº. 25,

1990 hiver.

4687. – BRAMÓN, Dolors: «La cultura musulmana en el Valle del Ebro», ***Historia de Aragón. I. Generalidades***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", vol. I, 1989, pp. 137–144.

4688. – BRAMÓN, Dolors: «El marc humà d'aquest debat: crònica casolana d'un dia qualsevol», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 133–143.

4689. – BRAMÓN, Dolors: «De ràpites catalanes: la institució islàmica del ribāt», ***Serra d'Or***, Barcelona, nº. 359, 1989, pp. 18–19.

4690. – BRAMÓN, Dolors: «El rito de las fadas, pervivencia de la ceremonia islámica de la "aqiqa"», ***III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Ed. A. TEMIMI***, Túnez, ed. CEROMDI, 1989, pp. 33–38.

4691. – BRESTEIRO RAFALES, Josefina: «Representaciones simétricas en las lacerías mudéjares de Aragón», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 459–469.

4692. – BRU RONDA, Concepción: «Analyse de la bibliographie sur les usages et les demandes d'eau dans les régions de Murcie et de Valence (Espagne)», ***L'Eau et la Ville dans les Pays du Bassin Méditerranéen et de la Mer Noire. Colloque de Rabat 20–22 Octobre 1988)***, Tours, ed. U.R.B.A.M. A. (C.N.R.S., Tours), 1991, pp. 69–84.

4693. – BŪ ʿAZĪZ, Yahyà (ed.): ***Tulū´ saʿd al-suʿūd fī ajbār Wahrān wa-l-Ŷazā´ir wa-Isbāniya wa-Firansā ʿilà awājir al-qarn al-tāsiʿ ʿašar lī-Agā Ibn ʿAwda Al-Mazārā***, Beirut, ed. Dār Al-Garb Al-Islāmī, 1990, 2 vols.

4694. – BUHĞAT, Munĝid Mustafà: «Ibn Ḫafāĝa al-Andalusī: nafhāt islāmīyāt fī mihrāb al-ṭabīʿa», ***Da'wat al-Ḥaqq***, nº. 274, 1989, pp. 133–137. Poeta de Alcira.

4695. – BURNS, Robert I.: «La església com a institució fronterera», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinat per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 125–137.

4696. – BURNS, Robert I.: «Los mudéjares de Valencia: Temas y metodología», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 453–497.

4697. – BURNS, Robert I.: «Els mudèjars del Regne de València de la generació posterior a la croada», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 139–167.

4698. – BURNS, Robert I. (dir.): ***Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador. Razón y fuerza en la Edad Media***, Valencia, 1990, 268 pp.

4699. – BURNS, Robert I.: «El rei Jaume I i València: perfil d'un conqueridor», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62,

Vol. II, 1989, pp. 43–56.

4700. – BURNS, Robert I.: «The signifiance of the Frontier in the Middle Ages», ***en BARLETT, R.; MACKAY, A. (eds.): Medieval Frontier Societies***, Oxford, ed. Claredon Press, 1989, pp. 307–330.

4701. – BURNS, Robert I.: ***Societat i documentació en el regne croat de València. Diplomatari del regne croat de València***, València, ed. Universitat / Generalitat Valenciana, 1988, 365 pp.

4702. – BURNS, Robert I.: «Warrior Neighbors: Alfonso el Sabio and Crusader Valencia, an Archival Case Study in his International Relations», ***Viator. Medieval and Renaissance Studies***, Berkeley, Los Angeles, ed. University of California Press, nº. 21, 1990, pp. 147–202.

4703. – BUTZER, Karl W.: «A Human Ecosystem Framework for Archaeology», ***The Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice. Ed. Emilio F. Moran***, Michigan, University of Michigan Press, 1990, pp. 91–130. Arqueología y riegos de época islámica en la Sierra de Espadán.

4704. – BUTZER, K. W.; BUTZER, E. K.: «Historical Archaeology of Medieval Muslim Communities in the Sierra of Eastern Spain», ***Medieval Archaeology. Edited by C. L. Redman***, Binghamton, NY, ed. SUNY Binghamton, 1989.

4705. – BUTZER, K. W.; BUTZER, E. K.; MATEU, J. F.: «Medieval Muslim communities of the Sierra de Espadán, Kingdom of Valencia», ***Viator. Journal of Medieval and Renaissance Studies***, Berkeley, ed. University of California Press, nº. 17, 1986, pp. 339–413.

4706. – CABANES PECOURT, Mª. Desamparados: «La repoblación valenciana y los jueces de Teruel», ***Aragón en la Edad Media***, Barcelona, Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 149–160.

4707. – CABAÑERO SUBIZA, Bernabé: «La defensa del Reino de Pamplona–Nájera en el siglo X. Materiales para la evolución de sus castillos», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4708. – CABAÑERO SUBIZA, Bernabé; ESCRIBANO SÁNCHEZ, J.: «Problemática y fuentes de la cronología de la arquitectura aragonesa. 1300–1450», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 397–414.

4709. – CABAÑERO SUBIZA, Bernabé; GALTIER MARTÍ, Fernando: «Los baños musulmanes de Barbastro (Huesca): hipótesis sobre un monumento digno de excavación y recuperación», ***Artigrama***, Zaragoza, nº. 5, 1988, pp. 11–26.

4710. – CABEZUELO PLIEGO, José Vicente: ***Documentos para la Historia del Valle de Elda. 1356–1370***, Elda, ed. Universidad de Alicante / Ayuntamiento de Elda, 1992, 190 pp.

4711. – CAMARENA MAHIQUES, José; DOÑATE SEBASTIÁ, José Mª.: ***Catálogo del Archivo Municipal de Vila–Real***, Castellón de la Plana, ed. Ayuntamiento de Vila–Real / Diputación de Castellón, 1986, 183 pp.

4712. – CANELLAS LÓPEZ, Ángel: «Evolución urbana de Zaragoza», ***Estudios de Urbanismo***, Zaragoza, 1960, pp. 221 y ss.

4713. – CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Las comunidades mudéjares de las diócesis de Osma y Sigüenza a fines de la Edad Media», ***Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval. Homenaje al Prof. Eloy Benito Ruano***, Madrid, ed. U.N.E.D., Serie III, vol. 1, 1989, pp. 137–173.

4714. – CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Los mudéjares en el marco de la sociedad riojana bajomedieval», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 21–38.

4715. – CAÑADA, Alberto: ***Musulmanes y francos en el Pirineo Occidental***, Pamplona, ed. Dirección de Educación, 1980, 15 pp.

4716. – CARBONELL CORTÉS, Ovidi: «Els sarraïns crevillentins», ***Crevillente***, Crevillente, ed. Ayuntamiento, 1990, 2 pp.

4717. – CARBONERO, Mª. Antònia: «Sobre molinos hidráulicos harineros de origen medieval en Mallorca», ***Arqueología Espacial. Coloquio sobre el microespacio. Época romana y medieval***, Teruel, ed. Colegio Universitario de Teruel, vol. 4, 1986.

4718. – CARDAILLAC, Denise: «"Alqayçi et le moine de Lérida", ou comment affirmer une identité islamique en milieu chrétien», ***Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous***, Túnez, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, tomo I, 1984, pp. 129–137.

4719. – CARMONA, Alfonso: «Datos para la historia árabe de Jumilla», ***Jumilla. Moros y Cristianos***, Jumilla, ed. Ayuntamiento de Jumilla, 1991, pp. 51–54.

4720. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «Acerca del nombre de Tobarra. (I): Sobre los orígenes de Tobarra», ***Revista de Estudios Tobarreños***, Tobarra, ed. Ayuntamiento de Tobarra, año 2, nº. 1, 1989 agosto, pp. 121–124.

4721. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «De lo romano a lo árabe: el surgimiento de la ciudad de Murcia», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 291–302.

4722. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «La estructura del título en los libros árabes medievales», ***Estudios Románicos. Homenaje al Profesor Luis Rubio. I***, Murcia, ed. Universidad de Murcia, vol. 4º, 1987–88–89, pp. 181–187.

4723. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «Recorrido por la Geografía Histórica de la Murcia Islámica», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 13–29.

4724. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «Sobre los orígenes de Tobarra», ***Revista de Estudios Tobarreños***, Tobarra (Albacete), nº. 1, 1989, pp. 121–124.

4725. – CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso: «Yakka, Ğumalla, Bilyāna», ***Yakka. Revista de Estudios Yeclanos***, Yecla, ed. Ayuntamiento de Yecla, nº. 3, 1991 abril, pp. 15–21.

4726. – CARO BAROJA, Julio: «Regadíos y agnaciones», ***II Jornadas de Cultu-***

ra Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988, Madrid, Ediciones Al-Fadila (Instituto Occid. de Cult. Islámica), 1990, pp. 161-164.

4727. – CARRASCO, Raphäel: «La conversion et après: les morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530», ***Métiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI***, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I., 1990, pp. 85-99.

4728. – CARRASCO, Raphäel: «Les morisques levantins à la croisée des pouvoirs», ***Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous***, Túnez, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, tomo I, 1984, pp. 147-164.

4729. – CARRASCO TERRIZA, Manuel J.: «Continuidad y evolución del arte almohade y mudéjar en la iglesia parroquial de Villalba del Alcor (Huelva)», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15-17 Septiembre 1975***, Madrid-Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 285-305.

4730. – CARRETE PARRONDO, Carlos: «Intervención de los judeo-conversos en la expulsión», ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1988, pp. 61-65.

4731. – CASAMAR, Manuel: «Almorávides y almohades: introducción», ***Al-Andalus. Las Artes Islámicas en España. Ed. al cuidado de Jerrilynn D. DODDS***, Madrid, ed. Ediciones El Viso / Metropolitan Museum of New York, 1991, pp. 75-83.

4732. – CASASNOVAS CAMPS, Miquel Àngel: «Les repercussions de la desgracia de Ciutadella (1558) a través de l'antroponímia», ***Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior***, ed. Societat d'Onomàstica, nº. 47, 1991 desembre, pp. 62-67.

4733. – CASTELLS, Margarita: «La medicina en Al-Andalus», ***El legado científico andalusí***, Madrid, ed. Centro Nacional Exposiciones / Al-Andalus'92 / I.C.M.A, 1992, pp. 127-144.

4734. – CASTILLA, Juan: ***Índices del "Tartīb al-Madārik" (Biografías de andalusíes)***, Granada, ed. C.S.I.C., 1990, 8 + 166 pp.

4735. – CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela: «Alzira. Apuntes para su historia medieval», ***Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 255-268.

4736. – CODERA Y ZAYDÍN, Francisco: «Tesoro de monedas árabes descubierto en Zaragoza», ***Boletín de la Real Academia de la Historia***, Madrid, ed. Real Academia de la Historia, vol. I, 1884.

4737. – COLÁS LATORRE, Gregorio: «El régimen señorial en Aragón», ***Revista Jerónimo Zurita***, Zaragoza, nº. 58, 1988, pp. 9-30. Exáricos mudéjares aragoneses.

4738. – COLOM, Germà: «L'Algadir d'Almenara (La Plana Baixa)», ***Miscel·lània d'Homenatge a Enric Moreu-Rey***, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, pp. 83-86.

4739. – COLLADO RODRÍGUEZ, Francisco: «Realidad y fantasía en dos gestas medievales: del "Beowulf" al "Poema del Mío Cid"», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca-Calatayud 7-10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fer-

nando el Católico", 1991, pp. 185–196.

4740. – COMES, Mercè: «Ecuatorios andalusíes. Ibn Al–Samh, Al–Zarqālluh y Abū–l–Salt», ***Tirada aparte del Anuari de Filologia (vol. XIII, any 1990, Secció B, nº. 1)***, Barcelona, ed. I.C.M.A / Universidad de Barcelona, 1991, 264 pp.

4741. – COMPANYS FARRERONS, Isabel; MONTARDIT BOFARULL, Nuria: «Un alfarje de coro mudéjar en Tarragona», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 253–260.

4742. – COROMINES, Joan; MASCARÓ PASSARIUS, J.: ***Onomasticon Cataloniae. I. Toponímia antiga de les Illes Balears***, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1989, XIII+315 pp.

4743. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Arqueología medieval e industrial en Aragón», ***Estado actual de la arqueología en Aragón. I. Ponencias***, Zaragoza, vol. I, 1990, (330 pp.).

4744. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «El castillo de Trasmoz: estudio arquitectónico», ***Tvriaso***, Tarazona, ed. Centro de Estudios Turiasonenses, 1982, pp. 167–223.

4745. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Las ciudades de la Marca Superior de Al–Andalus», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 253–287.

4746. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Estado actual y perspectivas de la arqueología medieval aragonesa (siglos VIII–XV)», ***I Jornadas del Estado Actual de los Estudios sobre Aragón. Teruel 1978***, Zaragoza, vol. I, 1978, pp. 255–261.

4747. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Método arqueológico y cantares de gesta», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 33–48.

4748. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Recinto amurallado. Daroca (Zaragoza)», ***Arqueología Aragonesa. 1984***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, 1986, pp. 113–117.

4749. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Restos arquitectónicos mozárabes en Alcalá del Moncayo (Zaragoza)», ***Tvriaso***, Tarazona, ed. Centro de Estudios Turiasonenses, nº. 2, 1981, pp. 143–172.

4750. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Restos islámicos. Maleján (Zaragoza)», ***Arqueología Aragonesa. 1984***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, 1986, pp. 111–112.

4751. – CORRAL LAFUENTE, José Luis: «El sistema defensivo aragonés en la frontera occidental (Valle del Huecha, siglos XII al XV)», ***Centro de Estudios Borjanos***, Borja (Zaragoza), nº. IV, 1979, pp. 7–58.

4752. – CORRAL, José Luis; PEÑA, F. J.: ***La cultura islámica en Aragón***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1989 (2ª. ed.), 175 pp.

4753. – CORRAL LAFUENTE, José Luis; ESCRIBANO SÁNCHEZ, José C.: «La crisis económica en el origen de la arquitectura mudéjar aragonesa», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de***

noviembre de 1982, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 51–65.

4754. – CORRIENTE, Federico: «El manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 149–155.

4755. – CORRIENTE, Federico: ***Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón, edición, notas lingüísticas e índices de un manuscrito mudéjar***. *Introducción de Mª. Jesús VIGUERA*, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1990, 342 pp.

4756. – CORTABARRÍA, A.: «Avicenne dans le "Pugio Fidei" de Raymond Martin», ***Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales***, Le Caire, nº. 19, 1989, pp. 9–16.

4757. – CORTÉS, Mª. Agua; LLURÓ, Josep Mª.; TORRES, José M.: «La fauna dels jaciments medievals de Castell Formós o Plà d'Almatà (Balaguer)», ***Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18 abril 1985***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, vol. I, 1986, pp. 377–407.

4758. – CRESSIER, Patrice: «Archéologie de structures hydrauliques en Al–Andalus», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. I, 1989, pp. 51–92.

4759. – CRESSIER, Patrice; LERMA, J. V.: «Un chapiteau inédit d'époque ṭā'ifa à Valence», ***Madrider Mitteilungen***, Madrid, nº. 30, 1989, pp. 427–431.

4760. – CRIADO DE VAL, Manuel: «Tierra e itinerario del Cid en Aragón», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 127–136.

4761. – CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: «La "ocupación" islámica de la Península Ibérica y los orígenes de la "Frontera" de Al–Andalus», ***La Ciudad de Dios***, Madrid, vol. 195/1, 1982 ene.–abril, pp. 41–80.

4762. – CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: «Topografía árabe de la isla de Ibiza a comienzos del siglo XIII según el "*Memoriale divisionis*"», ***Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez***, Córdoba, ed. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1990, pp. 65–94.

4763. – CHALMETA, Pedro: «El concepto de ṯagr», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4764. – CHALMETA, Pedro: «Organización artesano–comercial de la ciudad musulmana», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 93–111.

4765. – CHEIKHA, Djomâa (ŠAYJA, Ŷum'a): «Algunos aspectos de la šu'ūbiyya en Al–Andalus», ***Dirāsāt Andalusiyya***, Túnez, ed. Djomâa Cheikha, nº. 4, 1990 junio, pp. 25–34.

4766. – DANNOUN TAHA, Abdelwahab: «La šu'úbiyya en Al–Andalus y las réplicas hechas por los árabes», ***Dirāsāt Andalusiyya***, Túnez, ed.

Djomâa Cheikha, nº. 4, 1990 junio, pp. 6–24.

4767. – DAVILLER, J. Charles de; CAMPANER Y FUENTES, Álvaro: ***Estudios sobre la Cerámica de reflejos metálicos***, Palma de Mallorca, ed. Museo de Mallorca, 1989, 49+33+11+6 pp.

4768. – DÍAZ BORRÁS, Andrés: «L'estudi de la pirateria a través dels avistaments costaners. Replegament cristià i setge islàmic a la València de la transició a la modernitat: 1480–1520», ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. Institució "Milà i Fontanals" del C.S.I.C., nº. 20, 1990, pp. 276–295.

4769. – DÍAZ BORRÁS, Andrés: ***Problemas marítimos de Valencia a finales de la Edad Media: el corso, la piratería y el cautiverio en su incidencia sobre la dinámica económica, 1400–1480***, Valencia, ed. Universidad de Valencia, 1988, 12 microfichas.

4770. – DICKIE, J.: «Gardens in Muslim Spain», ***The Garden as a City. Environmental Design***, Roma, ed. Islamic Environmetal Design Research Centre /, Carucci Editore, 1986/1.

4771. – DOMÉNECH BELDA, Carolina: ***El hallazgo de Dirhames Califales de Almoradí (Alacant)***, Valencia, ed. Consellería Cultura Generalitat Valenciana, 1991, 152 pp.+láms.

4772. – DOMÉNECH BELDA, Carolina: «El hallazgo de dirhemes califales de Almoradí (Alicante)», ***Gaceta Numismática***, Barcelona, nº. 97–98, 1990, pp. 129–134.

4773. – DOMÉNEC VERDÚ, José Fernando; SEMPERE BERNAL, Antonio: ***Las Fiestas de Moros y Cristianos de Villena***, Alicante, ed. Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1989, 221 pp.

4774. – DOMINGO LÓPEZ, José: «Aproximación a la arquitectura doméstica», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ʿArabi), 1990.

4775. – DOMÍNGUEZ, E.: «Relaciones entre los capiteles de la Aljafería y los cordobeses», ***III Coloquio de Arte Aragonés. Huesca. 1983***, Zaragoza, vol. II, 1986, pp. 61–87.

4776. – DUFOURCQ, Charles–Emmanuel: ***L'Ibérie chrétienne et le Maghreb (XIIe.–XVe. siècles). Edité par J. Heers et J. Jehel***, Aldershot (Gran Bretaña), Variorum Reprints, 1990, 8 + 374 pp.

4777. – DUFOURCQ, Charles–Emmanuel: ***La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval***, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1990, 301 pp.

4778. – DURÁN, A.: ***De la Marca Superior de Al–Andalus al Reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza***, Huesca, ed. C.A.Z.A.R., 1975.

4779. – DURÁN GUDIOL, A.: «Francos, pamploneses y mozárabes en la Marca Superior de Al–Andalus», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4780. – ELAH ABDINE, A.: «The Islamic Garden in Andalucia, Spain», ***The Garden as a City. Environmental Design***, Roma, ed. Islamic Environmetal Design Research Centre /, Carucci Editore, 1986/1.

4781. – EPALZA, Míkel de: «La caiguda de València i altres caigudes d'Al–Andalus, segons l'obra en prosa d'Ibn Al–Abbar», ***Ibn al–Abbar. Polític i***

escriptor àrab valencià (1199–1260), Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 19–42.

4782. – EPALZA, Míkel de: «Un cas d'opinion publique maghrébine: la prise d'Oran par les Espagnols (1732)», ***Revue d'Histoire Maghrébine***, Túnez, nº. 55–56, 1989, pp. 5–10.

4783. – EPALZA, Míkel de: «El català al Màgreb àrab. Els moriscos expulsats», ***Según Congrés Internacional de la Llengua Catalana***, València, ed. Institut de Filologia Valenciana, v. VIII, 1989, pp. 385–388.

4784. – EPALZA, Míkel de: «El Cid = El León ¿Epíteto árabe del Campeador?», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 227–236.

4785. – EPALZA, Míkel de: «Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 107–116.

4786. – EPALZA, Míkel de: «Las crónicas mozárabes», ***Historia 16***, Madrid, ed. Historia 16, vol. 16, nº. 191, 1992 marzo, pp. 112–116.

4787. – EPALZA, Míkel de: «Diminutiu amb flexió interna àrab en cognoms catalans: "curt", "cureyet" (Cocentaina, 1515)», ***A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura***, Alcoi, ed. Marfil, Col·lecció "Universitas", nº. 1, 1990, pp. 133–138.

4788. – EPALZA, Míkel de: «Espacios y sus funciones en la ciudad árabe», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 9–23.

4789. – EPALZA, Míkel de: «Etimología árabe del Cid, como antropónimo ("El León") y como topónimo ("El señor y/o gobernador almohade")», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 157–169.

4790. – EPALZA, Míkel de: «Las fiestas de Moros y Cristianos hoy: carácter festivo, morófilo y antibélico», ***Moros y Cristianos. Revista de la Junta Central de Moros y Cristianos de San Blas***, Alicante, nª. 16, 1989 junio, pp. 24–25.

4791. – EPALZA, Míkel de: «Els berbers i l'arabització del País Valencià», ***Miscel·lània Sanchis Guarner***, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1992, pp. 467–492.

4792. – EPALZA, Míkel de: «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado–morisque», ***Les Morisques et l'Inquisition, dir. por L. CARDAILLAC***, París, ed. Publisud, 1990, pp. 51–64.

4793. – EPALZA, Míkel de: «Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII – IX)», ***Asociación Hispano–Helénica. Anuario de 1989. "Homenaje a Juan Nadal"***, Atenas, ed. Asociación Hispano–Helénica, 1991, pp. 143–150.

4794. – EPALZA, Míkel de: ***Los moriscos antes y después de la expulsión***, Madrid, ed. Editorial Mapfre S. A., 1992, 312 pp.

4795. – EPALZA, Míkel de: «Al–Munastīr d'Ifrīqiya et Al–Munastīr de Xarc Al–Andalus», ***Actes du VIIe. Colloque Universitaire Tuniso–Espagnol sur Le Patrimoine andalous dans la Culture arabe et espagnole***, Túnez, ed. Université de Tunis, 1991, pp. 95–106.

4796. – EPALZA, Míkel de: «Ondara, una capital comarcal d'època àrab», ***Ondara. Festes Majors***, Ondara, ed. Ajuntament d'Ondara, 1990, 2 pp.

4797. – EPALZA, Míkel de: «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», ***Les Morisques et l'Inquisition, dir. por L. CARDAILLAC***, París, ed. Publisud, 1990, pp. 37–49.

4798. – EPALZA, Míkel de: «Quelques réflexions sur l'Espace Maritime Euro–Arab Méditerranéen», ***Al–Masâq***, Leeds, ed. University of Leeds, nº. 3, 1990, pp. 53–54.

4799. – EPALZA, Míkel de: «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 89–95.

4800. – EPALZA, Míkel de: «Relaciones del Cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)», ***Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1990, pp. 615–620.

4801. – EPALZA, Míkel de: «El tiempo de la sociedad islámica. La de ahora y la de siempre. El tiempo de la religión. El tiempo de la vida humana», ***Jumilla. Moros y Cristianos***, Jumilla, ed. Ayuntamiento de Jumilla, 1991, pp. 55–60.

4802. – EPALZA, Míkel de: «Sobre el nombre árabe del castillo de la Atalaya de Villena», ***Revista de Fiestas***, Villena, 1989, pág. 110.

4803. – EPALZA, Míkel de: «Toponimia àrab i estructura comarcal: El Penedés», ***Antistiana***, La Ràpita (Alt Penedés), ed. Grup d'Estudis Rapitencs, nº. 10, any 3, 1990 a, pp. 2–13.

4804. – EPALZA, Míkel de: «Toponímia àrab i estructura comarcal: el Penedés», ***Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior***, Barcelona, nº. 40, 1990, pp. 76–82.

4805. – ESCÓ, Carlos; SÉNAC, Philippe: «Le peuplement musulman dans le district de Huesca (VIIIe.–XIIe. siècles)», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4806. – ESCÓ SAMPERIZ, J. Carlos: «La arqueología medieval en Aragón. Estado de la cuestión», ***Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18 abril 1985***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, vol. I, 1986, pp. 20–63.

4807. – ESCRIBÁ, Felisa: ***La ceràmica califal de Benetùsser***, Madrid–València, ed. Dirección General de Bellas Artes / Museo Nacional de Cerámica, 1990, 116 pp.

4808. – ESCRIBANO SÁNCHEZ, José Carlos: «Notas sobre un taller mudéjar de taracea en Torrellas (Zaragoza) en el siglo XVI», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C. S.I.C., 1982, pp. 247–249.

4809. – ESTABLES ELDUQUE, José Mª.: «La reinterpretación cíclica y la transposición de piedra a ladrillo de una estructura de origen oriental integrada: El Quincunx. El ejemplo de las iglesias–fortalezas de la provincia de Zaragoza», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–***

22 de septiembre de 1984, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 415–423.

4810. – ESTAL, Juan Manuel del: ***Colección Documental del Medievo alicantino. Tomo II. Años 1306–1380***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1988, 1 microficha.

4811. – FALCÓN PÉREZ, Mª. I.: «El gremio de boneteros zaragozanos a fines de la Edad Media», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad Murcia/Academia Alfonso X el Sabio, 1987. Mudéjares.

4812. – FATAS, G.: «Para una bibliografía de las murallas y puente de piedra de Zaragoza según las fuentes escritas hasta 1985», ***Homenaje al Profesor José María Lacarra***, Zaragoza, vol. III, 1977, pp. 305 y ss.

4813. – FERNÁNDEZ, Paz: ***Repertorio Español de Bibliografía Islámica. 1989–1990***, Madrid, ed. Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, nº. 42, 1991, 88 pp.

4814. – FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Francisco V.; MANZANO MARTÍNEZ, José: «Aproximación al Urbanismo Musulmán», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ʿArabi), 1990.

4815. – FERNÁNDEZ LÓPEZ, Miguel Ángel: «El ajuar cerámico andalusí de almacenamiento de agua en la región de Murcia», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. I, 1989, pp. 199–227.

4816. – FERRANDO, Antoni: «Les interrelacions lingüístiques en la València doscentista: Comentaris a les aportacions de Robert I. Burns», ***Zeitschrift für Katalanistik***, Frankfurt am Main, nº. 2, 1989, pp. 115–129.

4817. – FERRER I MALLOL, Mª. Teresa: «Abanilla y Jumilla en la Corona catalano–aragonesa (s. XIV)», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad Murcia/Academia Alfonso X el Sabio, 1989, pp. 477–490.

4818. – FERRER I MALLOL, Mª. Teresa: «Notes sobre la conquesta del Regne de Múrcia per Jaume II (1296–1304)», ***Homenatge a la Memòria del Prof. Dr. Emilio Sáez. Aplec d'Estudis dels seus Deixebles i Col·laboradors***, Barcelona, 1989, pp. 27–44.

4819. – FERRER I MALLOL, Mª. Teresa: «Un procés per homicidi entre sarraïns de l'horta d'Alacant (1315)», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 135–150.

4820. – FERRER NARANJO, Pau: «Les Morisques catalans», ***Les Morisques et l'Inquisition, dir. por L. CARDAILLAC***, París, ed. Publisud, 1990, pp. 188–198.

4821. – FIERRO, Mª. Isabel: «Obras y transmisiones de hadīṯ (ss. V/XI–VII/XIII) en la "Takmila" de Ibn Al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 205–222.

4822. – FIGUERA, L. de: «Los baños árabes de Zaragoza», ***Aragón***, Zaragoza, 1980, pág. 120.

4823. – FLORES ARROYUELO, Francisco José: «Urbanismo y colonización: Mursiya. Ciudad nueva de la Kūra de Tudmīr (Etnografía histórica)»,

Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes, Murcia, ed. Universidad Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1987.

4824. – FONTAVELLA, V.: «Los recursos económicos de la Inquisición y la expulsión de los moriscos», ***Saitabi***, Valencia, ed. Universidad de Valencia, nº. 3, 1942, pp. 26–27.

4825. – FONTENLA BALLESTA, Salvador: «Un hallazgo numismática en la "Huerta del Nublo" (Lorca, Murcia)», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 133–143.

4826. – FORTUNY, Francesc J.: «Arnau de Vilanova: Els límits de la raó teològica. Arnau en oposició a Averrois, Maimònides i Tomàs d'Aquino», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 31–60.

4827. – FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «Estudio comparativo del urbanismo islámico de seis poblaciones de la Vía Augusta: Sagunto/Xàtiva/Orihuela y Ontinyent/Bocairent/Beneixama», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 353–375.

4828. – FRANCO SÁNCHEZ, Francisco; CABELLO GARCÍA, Mª. Sol: ***Muhammad Aš–Šafra. El médico y su época***, Alicante, ed. Universidad de Àlicante (Colección Sharq Al–Ándalus, nº. 4), 1990, 170 pp.

4829. – FRAU MONTSERRAT, Manuel: «Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII», ***Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona***, Barcelona, ed. Real Academia de Buenas Letras, nº. 27, 1957–1958.

4830. – FUERTES MARCUELLO, Julián: «Itinerario mudéjar. Una salida al mar desde Aragón», ***Encuentro Islamo–Cristiano***, Madrid, ed. Comisión Episcopal Relaciones Interconfesionales, nº. 233, Serie D, 1991 septiembre, 18 pp.

4831. – GAFSI, Abdel Hakim El–: «Esquisse de l'urbanisme des villages ruraux andalous du XVIIème. siècle», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 135–158.

4832. – GAFSI, Abdel Hakim El–: «L'andalou Ibn Al–Abbār, 595/1199–568/1260, victime de repression», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 131–142.

4833. – GALIAY SARAÑANA, José: ***El lazo, motivo ornamental destacado en el estilo mudéjar. Su trazado simplicista***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 36 pp.

4834. – GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: ***Toponimia de Alicante (La oronimia)***, Alicante, ed. Universidad de Alicante (Colección Sharq Al–Andalus, nº. 3), 1990, 91 pp.

4835. – GALTIER MARTÍ, Fernando: «La "Extremadura de Hispania". Algunos aspectos de la vida cotidiana en las fronteras aragonesas del año mil», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4836. – GALTIER MARTÍ, Fernando: «El problema mozárabe en las iglesias de los valles del Gállego. Bases para una discusión», ***I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo, 1975. Arte y Cultura Mozárabe***, Toledo, 1979, pp. 155–160.

4837. – GALVE IZQUIERDO, Pilar: «Arquelogía medieval en Zaragoza», ***Estado actual de la arqueología en Aragón. II. Comunicaciones***, Zaragoza, vol. II, 1990.

4838. – GALVE IZQUIERDO, Pilar: «Nuevas aportaciones de la arqueología a la ciudad islámica de Zaragoza», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 377–388.

4839. – GANABI, Wilhelmina AL–: «Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 121–134.

4840. – GARCÉS FERRA, Bartolomé: «Noticias sobre armamento en Mallorca con ocasión de ataques de piratas berberiscos y turcos», ***Saitabi***, Valencia, ed. Universidad de Valencia, nº. 2, 1944, pp. 235–257.

4841. – GARCÍA ARENAL, Mercedes: «Los mudéjares en el Reino de Navarra y en la Corona de Aragón. Estado actual de su estudio», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 175–186.

4842. – GARCÍA BALLESTER, Luis: «Las influencias de la medicina islámica en la obra médica de Arnau de Vilanova», ***El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 80–95.

4843. – GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: «L'Inquisition de Valence», ***Les Morisques et l'Inquisition, dir. por L. CARDAILLAC***, París, ed. Publisud, 1990, pp. 153–170.

4844. – GARCÍA DÍAZ, Isabel: «La frontera murciano–granadina a fines del siglo XIV», ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 79, 1989.

4845. – GARCÍA EDO, Vicente: «Actitud de Jaume I con los musulmanes del Reino de Valencia durante los años de la conquista (1232–1245): notas para su estudio», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 292–321.

4846. – GARCÍA MARCO, Javier: «Espacio urbano y rural en las aljamas mudéjares de las cuencas del Jalón y del Jiloca medios», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 411–430.

4847. – GARCÍA SEMPERE, Marinela: «Alguns possibles topònims àrabs a la partida de Bacarot (Municipi d'Alacant)», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 171–174.

4848. – GARCÍA VALVERDE, Luis: ***Los sufís de Andalucía. Ibn Arabi***, Málaga, Editorial Sirio, 1990, 201 pp.

4849. – GARGALLO MOYA, Antonio: «La Carta–Puebla concedida por el Temple a los moros de Villastar (1267)», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 209–220.

4850. – GARULO, Teresa: «Aragonesismos de origen árabe en Andalucía», ***Archivo de Filología Aragonesa***, Zaragoza, nº. 30–31, 1982, pp. 143–171.

4851. – GEA CALATAYUD, Manuel de: «Sistemas de captación y distribución de agua de probable origen árabe, en Albatera y Crevillente», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 175–194.

4852. – GIRONÉS GUILLEM, Ignasi: ***Els Pergamins d'Ontinyent***, Ontinyent, ed. Ajuntament d'Ontinyent, 1991, 229 pp. Documentación relacionada con mudéjares.

4853. – GISBERT SANTONJA, Josep Antoni: «Los hornos del alfar islámico de la Avenida Montgó/calle Teulada. Casco urbano de Denia (Alicante)», ***Fours de potiers et "testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale. Méthodes et résultats***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, 1990, pp. 75–92.

4854. – GISBERT SANTONJA, Josep Antoni; BURGUERA SANMATEU, Vicent: «Daniyya, urbanismo y arqueología», ***Exposición de Arte, Tecnología y Literatura Hispano–Musulmanes***, Teruel, Edit. Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 35–41.

4855. – GLICK, Thomas F.: ***Cristianos y musulmanes en la España medieval (711–1250)***, Madrid, ed. Alianza Editorial, 1991, 294 pp.

4856. – GLICK, Thomas F.: «Molins d'aigua a l'Horta medieval de València: Observacions a un artícle de Vicenç M. Rosselló», ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, nº. 9, 1990, pp. 9–22.

4857. – GLICK, Thomas F.: «El sentido arqueológico de las instituciones hidráulicas. Regadío beréber y regadío español», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 165–171.

4858. – GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel: «La aljama de Letux y el concejo de Pertusa: los vasallos musulmanes y cristianos de don Pedro Bardaxí en 1453», ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1988, pp. 273–290.

4859. – GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel: «Esclavos moros en Aragón (siglos XI al XVI)», ***Argensola***, Huesca, ed. Instituto de Estudios Altoaragoneses, nº. 102, 1989, pp. 115–132.

4860. – GÓMEZ SAN JUAN, J. A.: «Los aljimeces de San Mateo», ***Boletín del Centro de Estudios del Maestrazgo***, ed. Centro de Estudios del Maestrazgo, nº. 28, 1989 enero–junio, pp. 69–75. Arte andalusí.

4861. – GÓMEZ URDÁÑEZ, Carmen: «Mosen Juan de Lanuza, caballero alarife y morisco zaragozano», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses, Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 261–267.

4862. – GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio: «Consecuencias económicas de la

expulsión de los moriscos aragoneses: los censales», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I. C., 1986, pp. 269–275.

4863. – GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio: «La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI», ***Revista de Historia Jerónimo Zurita***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", nº. 37–38, 1980, pp. 35–55.

4864. – GRAU I MONTSERRAT, Manuel: «Musulmans als Ports de Morella (s. XIV)», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 151–155.

4865. – GUICHARD, Pierre: «Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée Occidentale (798–813)», ***Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée***, Aix–en–Provence, ed. C.N.R.S. / Universités d'Aix et Marseille, nº. 35, 1983/1, pp. 55–76.

4866. – GUICHARD, Pierre: «"Depuis Valence en allant vers l'Ouest ...". Bilan et propositions pour une équipe», ***Mélanges de la Casa de Velázquez***, París, ed. Casa de Velázquez, tome 26/2, 1990, pp. 163 y ss.

4867. – GUICHARD, Pierre: ***L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIè. et XIIè. siècles***, Lyon, ed. Presses Universitaires de Lyon, 1990, 232 pp.

4868. – GUICHARD, Pierre: «Les estructures sociales du "Shark Al–Andalus" à travers la documentation chrétienne des "Repartimientos"», ***De Al–Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales***, Barcelona, ed. Institució "Milà i Fontanals" del C.S.I.C., 1990, pp. 53–70.

4869. – GUICHARD, Pierre: «Faut–il en finir avec les berbères de Valence?», ***Al–Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., nº. 9/2, 1991, pp. 461–473.

4870. – GUICHARD, Pierre: «Els llocs urbans a la València musulmana: El cas de Borriana», ***Anuari de l'Agrupació Borrianenca de Cultura***, Borriana, nº. 1, 1990, pp. 47–51.

4871. – GUICHARD, Pierre: ***Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe.–XIIIe. siècles)***, Damasco, ed. Institut Français de Damas, 2 vols., 1990, 615 + 76 pp.

4872. – GUICHARD, Pierre: «Le pouvoir politique dans l'Occident Musulman médiéval», ***Horizons Magrébins. Actes du Colloque de Toulouse, janvier 1988. La notion d'"Occident Musulman"***, Toulouse, ed. Université de Toulouse–Le Mirail, nº 14–15, 1989, pp. 33–40.

4873. – GUICHARD, Pierre: «Quelques réflexions sur le monnayage des premières taifas andalouses (1009/400–1059/451)», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 155–161.

4874. – GUICHARD, Pierre: «Quelques remarques à propos de l'oeuvre de R. I. Burns», ***Violència i marginació en la societat medieval***, València, ed. Universitat de València, 1990.

4875. – GUICHARD, Pierre: «Recherche onomastique à propos des Banû Maymûn de Denia», ***Cahiers d'Onomastique Arabe***, París, ed. C.N.R.S., 1985–1987, pp. 9–22.

4876. – GUINOT RODRIGUEZ, Enric: ***Cartes de Poblament medievals valencianes***, València, ed. Generalitat Valenciana, 1991, 841 pp.

4877. – GUIRALT I BALAGUERÓ, Josep: ***L'Arqueologia andalusina a Catalunya***, Barcelona, ed. Societat Catalana d'Arqueologia, 1985, 31 pp.

4878. – GUIRALT I BALAGUERÓ, Josep: «Fortificacions andalusines a la Marca Superior d'Al–Andalus: Aproximació a l'estudi de la zona nord del districte de Lleida», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4879. – GUITARTE IZQUIERDO, Vidal: «Legislación sinodal en la historia del obispado de Tortosa (1274–1988) (El manuscrito 737 de la B. N y otras fuentes impresas)», ***Anthologica Annua***, Roma, nº. 35, 1988, pp. 541–578. Legislación sobre mudéjares.

4880. – GURĀB, Mahmūd (ed., pres.): ***Rahma min Al–Raḥmān fī tafsīr wa–l–isārāt al–qurʿān min kalām Al–Ṣayj Al–Akbar***, Damasco, 1989, 4 vols. Ibn ʿArabī.

4881. – GUTIÉRREZ LLORET, Sonia: «Cerámicas comunes altomedievales: contribución al estudio del tránsito de la Antiguedad al mundo paleoislámico en las comarcas meridionales del País Valenciano», ***Lvcentvm. Anales de la Universidad de Alicante. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 5, 1986, pp. 147–167.

4882. – GUTIÉRREZ LLORET, Sonia: «Panes, hogazas y fogones portátiles. Dos formas cerámicas destinadas a la cocción del pan en Al–Andalus», ***Lvcentvm. Anales de la Universidad de Alicante. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7–8, 1990.

4883. – HAMMĀDĪ, ʿAbd Allāh: ***Al–mūriskiyyūn wa–mahākim al–taftīš fī l–Andalus 1492–1616***, Túnez–Argel, ed. Al–Dār At–Tūnisiyya li–l–Našr & alii, 1989, 148 pp.

4884. – HARRĀS, ʿAbd As–Salām AL–: «Un poeta fiel a su patria», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència, 1990, pp. 183–193.

4885. – HARVEY, L. Patrick: «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el "Breve compendio de nuestra Santa Ley y Sunna"», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ed. Al–Fadila (Inst. Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 213–222.

4886. – HATĀMLEH, Muhammad ʿAbdūh: «Ṯawrat al–muǧāhid al–mūrīskī Salim al–Mansūr fī salāsil ǧibāl Espadan al–Balansiyya fī ʿahd Charles al–Ḥāmis (1517–56)», ***Revue d'Histoire Maghrébine***, vol. 16, nº. 55–56, 1989, pp. 81–84. Revuelta morisca de Espadán.

4887. – HAYEK, Simon: «Aragón y su papel en la transmisión de la cultura árabe a Occidente», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 109–129.

4888. – HILTY, Gerold: «El problema de la historicidad del Cantar Primero después del descubrimiento de Alcocer», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp.

4889. – HILLGART, J. N.: «Mallorca como centro intelectual, 1229–1550»,

Anuario de Estudios Medievales. Estudios dedicados a la Memoria del Prof. Dr. Emilio Sáez. Vol. III, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 19, 1989, pp. 205–211.

4890. – HINOJOSA MONTALVO, José: ***Textos para la Historia de Alicante. Historia Medieval***, Alicante, ed. Instituto Juan Gil Albert, 1990.

4891. – IBN SĪDA: ***Kitāb al–mujassaṣ***, Bulaq, ed. Al–Matbaᶜa Al–Kubrà l–Amīriyya, 17 tomos, 1316–1321 H., 5 vols. Lexicógrafo que vivió en Denia y Murcia.

4892. – IBRAHIM, Tawfiq: «Nuevas monedas almorávides de tipo taifas», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 259–266.

4893. – IMĀM, Rašād AL–: «Ibn Al–Abbār y su época en Túnez», ***Dirāsāt Andalusiyya***, Túnez, nº. 2, 1989, pp. 6–31.

4894. – IMĀM, Rašād AL–: «Ibn Al–Abbār y su época en Túnez», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 107–130.

4895. – ÍÑIGUEZ ALMECH, Francisco: ***El palacio de la Aljafería***, Zaragoza, ed. Instución "Fernando el Católico", 1947, 34 pp.

4896. – IRADIEL, Paulino: «El segle XV. L'exclusió ideològica: jueus i musulmans», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 321–324.

4897. – IRANZO MUÑÍO, Mª. Teresa: ***La muralla de Huesca en la Edad Media***, Huesca, ed. Ayuntamiento / Diputación General de Aragón, 1986, 142 pp.

4898. – JATṬĀBĪ, Muhammad Al–ʿArabī Al–: ***At–ṭibb wa–l–aṭibbāʾ fī l–Andalus Al–Islāmiyya***, Beirut, ed. Dār Ál–Garb Al–Islāmī, 2 vols., 1988, 441 + 444 pp. La medicina y los médicos en el Al–Andalus islámico.

4899. – JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro: «Los Palacios de la Murcia Musulmana», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 79–92.

4900. – KASSIS, Hanna E.: «Les Taifas Almoravides», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 51–91.

4901. – KHEMIR, Sabiha: «Las artes del libro», ***Al–Andalus. Las Artes Islámicas en España. Ed. al cuidado de Jerrilynn D. DODDS***, Madrid, ed. Ediciones El Viso / Metropolitan Museum N.York, 1991, pp. 115–125.

4902. – KONTZI, Reinhold: «Características lingüísticas de la literatura aljamiada», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 201–211.

4903. – LABARTA, Ana; BARCELÓ, Carmen: ***Números y cifras en los documentos arábigohispanos***, 1988, 64 pp.

4904. – LABARTA, Ana; BARCELÓ, Carmen: «Testimonios árabes de la Novelda morisca», ***Betania***, Novelda, nº. 36, 1988.

4905. – LACARRA DUCAY, Mª. Carmen: «Rasgos mudéjares en la pintura gótica aragonesa», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 71–107.

4906. – LACARRA, José Mª.: «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S. I.C., 1981, pp. 17–28.

4907. – LAFORA, Carlos R.: ***Andanzas en torno al legado mozárabe: sus creaciones arquitectónicas en la Península y el Rosellón***, Madrid, ed. Encuentro, 1991, 223 pp.

4908. – LAGARDÈRE, Vincent: «Moulins d'Occident musulman au Moyen Âge (IX au XVe. siècles): Al–Andalus», ***Al–Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., nº. 12/1, 1991, pp. 59–118.

4909. – LASA, Carmen: «Hallazgos numismáticos de época islámica: Alcañiz y Zaragoza», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 249–257.

4910. – LAVADO PARADINAS, Pedro J.: «La ciudad mudéjar: Espacios y nuevas funciones», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 431–446.

4911. – LEA, Henry Charles: ***Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión. Estudio preliminar y notas de R. Benítez Sánchez–Blanco***, Alicante, ed. Instituto "Juan Gil Albert" de la Diputacion Provincial, 1990, 445 pp.

4912. – LEDESMA RUBIO, Mª. Luisa: «Cartas de Población y fueros turolenses», ***Cartillas turolenses***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel, 1988, 59 pp.

4913. – LOHR, Charles: «Islamic Influences in Lull's logic», ***Estudi General. El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 147–157.

4914. – LOMBA FUENTES, Joaquin: ***La filosofía islámica en Zaragoza***, Zaragoza, 1987, 255 pp.

4915. – LOMBA FUENTES, Joaquín: «El pensamiento filosófico en la Marca Superior», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

4916. – LOMBA FUENTES, Joaquín: «La taifa de Zaragoza, encrucijada de la filosofía islámica», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 81–89.

4917. – LOMBARD, Maurice: «Arsénaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane VIIe.–XIe. siècles», ***Espaces et réseaux du Haut Moyen Âge***, París–La Haya, 1972, pp. 107–151.

4918. – LOMBARD, Maurice: «Un problème cartographié. Le bois dans la Mediterranée musulmane (VIIe.–XIe. siècles)», ***Annales. Économies, Societés, Civilisations***, París, ed. C.N.R.S., nº. 14, 1959, pp. 234–254.

4919. – LÓPEZ ELUM, Pedro: «La conquesta», ***Història del País Valencià. Vol.***

II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 57–85.

4920. – LÓPEZ ELUM, Pedro: «La repoblació valenciana», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 87–112.

4921. – LÓPEZ ESTRADA, Francisco: «El poema del Cid considerado desde la perspectiva literaria de las "Partidas" de Alfonso el Sabio», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 169–183.

4922. – LÓPEZ GÓMEZ, Antonio: «La evolución hortícola en los marjales de la costa valenciana. Lectio pronunciada pel Professor Antonio López Gómez», ***A. López Gómez. Estudios sobre Regadíos Valencianos***, Valencia, ed. Universitat de València (Colec. Honoris Causa), 1989, pp. 21–82.

4923. – LÓPEZ GÓMEZ, Antonio: «Evolución agraria de la Plana de Castellón», ***Estudios Geográficos***, Valencia, ed. Universitat de València, nº. 45, 1965, pp. 309–360. Reeditado en ***A. López. Gómez. Estudios sobre Regadíos Valencianos***, Valencia, ed. Universitat de València (Colec. Honoris Causa), 1989, pp. 141–177.

4924. – LÓPEZ GÓMEZ, Antonio: «Riegos y cultivos en la Huerta de Alicante. Evolución y estado actual», ***A. López. Gómez. Estudios sobre Regadíos Valencianos***, Valencia, ed. Universitat de València (Colec. Honoris Causa), 1989, pp. 83–140. Reeditado en ***Estudios Geográficos***, Valencia, ed. Universitat de València, nº. 67–68, 1951, pp. 701–771.

4925. – LÓPEZ NADAL, Gonçal: ***El corsarisme mallorquí a la Mediterrània Occidental, 1652–1698. Un comerç forçat***, Ripollet, ed. Consellería de Cultura del Govern Balear, 1986, 624 pp.

4926. – LÓPEZ PÉREZ, Mª. Dolores: «Piratería y corsarismo en el Mediterráneo occidental medieval: El control de las actividades corsarias en Mallorca a finales del s. XVI y principios s. XVI, ***La Mediterrània. Antropologia i Història. VII Jornades d'Estudis Històrics Locals. Ed. I. MOLL BLANES***, Palma de Mallorca, 1990, pp. 87–116.

4927. – LÓPEZ PÉREZ, Mª. Dolores: «Las relaciones diplomáticas y comerciales entre la Corona de Aragón y los estados norteafricanos durante la Baja Edad Media», ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. Institució "Milà i Fontanals" del C.S.I.C., nº. 20, 1990, pp. 149–160.

4928. – LLAVERO RUIZ, Eloísa: «Las verrugas, sus síntomas y tratamiento según el "Kitāb al–istiqsā'" de Muhammad Al–Šafra», ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas***, Madrid, ed. Asociación Española de Orientalistas, nº. 25, 1989, pp. 265–271.

4929. – LLOBREGAT, Enrique A.: «De la ciudad visigótica a la ciudad islámica en el Este Peninsular», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 159–188.

4930. – MACKAY, Angus: «Un Cid Ruy Díaz en el siglo XV: Rodrigo Ponce de León, Marqués de Cádiz», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico",

1991, pp. 197–207.

4931. – MAGALLÓN BOTAYA, Mª. Ángeles; IRANZO MUÑÍO, Mª. Teresa: «Bases teóricas para una prospección arqueológica en la provincia de Huesca (época romana y medieval)», ***II Jornadas del Estado Actual de los Estudios sobre Aragón. Huesca, 1979***, Zaragoza, vol. I, 1979, pp. 165–168.

4932. – MANENT, Albert: «Les ràpites al Camp de Tarragona», ***Serra d'Or***, nº. 374, 1991 febrer, pp. 34–35.

4933. – MANZANO MARTÍNEZ, José: «La Agricultura de Regadío», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 123–140.

4934. – MANZANO MARTÍNEZ, José: «El marco histórico», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 5–12.

4935. – MANZANO MORENO, Eduardo: ***La frontera de Al–Andalus en época de los Omeyas***, Madrid, ed. C.S.I.C., 1991, 430 pp.

4936. – MANZANO MORENO, Eduardo: ***La organización fronteriza en Al–Andalus durante la época omeya: aspectos militares y sociales (756–976/ 138–266 H.)***, Madrid, ed. Univ. Complutense (Tesis Doctorales), 1989, 740 pp.

4937. – MANZANO MORENO, Eduardo: «Regímenes agrarios en Al–Andalus: Una aproximación al medio rural», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 173–182.

4938. – MARCO AMORÓS, Mateo: «Bibliographie sur la maîtrise de l'eau en Espagne à l'époque islamique», ***L'Eau et la Ville dans les Pays du Bassin Méditerranéenne et de la Mer Noire. Colloque de Rabat 20–22 Octobre 1988)***, Tours, ed. U.R.B.A.M.A (C.N.R.S., Tours), 1991, pp. 61–69.

4939. – MARCO AMORÓS, Mateo: «Sobre la herencia islámica en el regadío valenciano: Comentario a la obra de T. F. Glick "Regadío y Sociedad en la Valencia Medieval"», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 241–244.

4940. – MARÍN, Manuela: «Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islámica», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 113–131.

4941. – MARÍN, Manuela: «La vida en los ribāṭs de Ifrīqiyya», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 199–207.

4942. – MARÍN, Manuela: «Orígenes de las familias de Al–Andalus en la época omeya según la obra de Ibn Al–Abbār "Al–Hulla Al–Siyarā'"», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 237–247.

4943. – MARTÍN CORRALES, Eloy: «Impulso de la actividad marítima catalana y corsarismo norteafricano (1680–1714)», ***XII Congrés d'Història de la***

Corona d'Aragó, Palma de Mallorca, 1989, pp. 185–194.

4944. – MARTÍNEZ, Gabriel: «Une conception ommeyade de l'Occident Musulman», ***Horizons Maghrébins. Actes du Colloque de Toulouse, janvier 1988. La notion d'"Occident Musulman"***, Toulouse, ed. Université de Toulouse–Le Mirail, nº 14–15, 1989, pp. 41–50.

4945. – MARTÍNEZ DE FRANCISCO, Santiago (ed. y trad.): ***La epopeya de los Alíes. Los enfrentamientos entre shi'itas y sunnitas relatados por un andalusí del s. XIII***, Madrid, Miraguano Ediciones, 1990, 16 + 126 pp. Ibn Al–Abbār.

4946. – MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco J.: «El Otero del Cid o Cerro Torrecid: enclave militar del Campeador en el Valle del Jalón», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 49–95.

4947. – MARTÍNEZ LORCA, A.: «La filosofía en Al–Andalus: una aproximación histórica», ***Ensayos sobre la Filosofía en Al–Andalus. Coordinador A. MARTÍNEZ LORCA***, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, 462 pp.

4948. – MARTÍNEZ LOSCOS, Carmen: «Orígenes de la Medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos», ***Revista de Historia Jerónimo Zurita***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", nº. 6–7, 1954, pp. 7–60.

4949. – MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Mª.: «La seda en Murcia: decadencia y reactivación de una actividad musulmana», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 465–471.

4950. – MARTÍNEZ PRADES, José Antonio: ***El Castillo de Mesones de Isuela***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 148 pp.

4951. – MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Andrés: «Aproximación a la muralla medieval de Lorca», ***Miscelánea Medieval Murciana***, Murcia, ed. Universidad de Murcia, vol. 16, 1990–1991, pp. 209–233.

4952. – MARTÍNEZ SAMPEDRO, Mª. Desamparados: «Presencia catalana en la repoblación almeriense del siglo XV», ***Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Homenaje al Profesor Eloy Benito Ruano***, Madrid, ed. U.N.E.D., nº. 2, 1989, pp. 219–231.

4953. – MARTÍNEZ VALLS, Joaquín: «Los moriscos de la diócesis de Orihuela a finales del siglo XVI y legislación particular canónica sobre los mismos», ***Anales de Derecho***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 1, 1982, pp. 243–272.

4954. – MARTÍN PASCUAL, Llúcia: «Personatges d'Onda a la "Takmila" d'Ibn Al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, València, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 43–67.

4955. – MARTÍN PASCUAL, Llúcia: «Presència de la tradició oriental al "Jacob Xalabín"», ***Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. Miscel·lània Joan Bastardas***, Barcelona, nº. 18/1, 1989, pp. 231–244.

4956. – MASIÀ I DE ROS, Angels: ***Jaume II: Aragó, Granada i Marroc. Aportació Documental. Amb pròlec de Joan Vernet***, Barcelona, ed. C.S.I.C., 1989, 594 pp.

4957. – MATEU Y LLOPIS, Felipe: «Morabetinos Lupinos y Alfonsinos desde

Ramón Berenguer IV de Barcelona a Jaime I de Aragón (1131–1276)», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 93–114.

4958. – MEOUAK, Muhammad: «"Al–Hulla Al–Siyarā'" d'Ibn Al–Abbār: Sources écrites et données historiques», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valencia, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 249–266.

4959. – MERAD, Ali: «L'Occident musulman», ***Horizons Maghrébins. Actes du Colloque de Toulouse, janvier 1988. La notion d'"Occident Musulman"***, Toulouse, ed. Université de Toulouse–Le Mirail, nº 14–15, 1989, pp. 11–14.

4960. – MEYERSON, Mark D.: ***The muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: between coexistence and crusade***, Berkeley, University of California Press, 1991, 11 + 372 pp.

4961. – MEYERSON, Mark D.: «Prostitution of muslim women in the Kingdom of Valencia: religious and social discriminations in Medieval plural society», ***The Medieval Mediterranean: cross–cultural contacts, ed. M. J. CHIAT & K. L. REYERSON***, St. Cloud (EE. UU.), 1988, pp. 87–95.

4962. – MILLÁS VALLICROSA, Josep Mª.: ***Textos dels historiadors àrabs referents a la Catalunya Carolíngia. Pròleg de Joan VERNET***, Barcelona, ed. Institut d'Estudis Catalans, 1987, 40 + 137 pp.

4963. – MINETTO I GOZÁLVEZ, Isaïes: «El Llibre del Mostassà a Petrer», ***Festa 90***, Petrer, ed. Ajuntament de Petrer, 1990, 4 pp.

4964. – MIR, Josep M.: «La marrada africana de Tirant», ***Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura***, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 85–93.

4965. – MOLINA LÓPEZ, Emilio: «Noticias geográficas y bibliográficas sobre Tudmīr en el "Iqtibās al–anwār" de Al–Rušāṭī», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1987, pp. 1085–1098.

4966. – MOLINA LÓPEZ, Emilio; BOSCH VILÁ, Jacinto (ed., introd., notas): ***Abū Muhammad Al–Rušāṭī (m. 542–1147). Ibn Al–Jarrāṭ Al–Išbilī (m. 581/1186). Al–Andalus en el "Kitāb Iqtibās al–anwār" y en el "Ijtisār Iqtibās Al–Anwār"***, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.C.M.A, 1990, 51+244 pp.

4967. – MONTANER FRUTOS, Alberto: «El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada (En torno al ms. misceláneo XIII)», ***Archivo de Filología Aragonesa***, Zaragoza, nº. 41, 1988, pp. 119–152.

4968. – MONTANER FRUTOS, Alberto: ***El Recontamiento de Al–Miqdād y Al–Mayāsa. Edición y estudio de un relato aljamiado–morisco aragonés***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1988, 235 pp.

4969. – MONTANER FRUTOS, Alberto: «La toma de Alcocer en su tratamiento literario: un episodio del Cantar del Cid», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 137–168.

4970. – MONTANER SALAS, Mª. Elena: «Maquinaria hidráulica tradicional utilizada en las vegas Alta y Media del Segura y Campo de Cartagena

(Murcia)», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. II, 1989, pp. 753–775.

4971. – MORRIS, J. W.: «Ibn ᶜArabī's "esotericism": the problem of spiritual autority», ***Studia Islamica***, París, ed. Maisonneuve et Larose, nº. 71, 1990, pp. 37–94.

4972. – MORTE GARCÍA, Carmen: «El cimborrio mudéjar de la Catedral de Tarazona», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 141–153.

4973. – MOSTALAC CARRILLO, Antonio: «Los hornos islámicos de Zaragoza», ***Fours de potiers et "testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale. Méthodes et résultats***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, 1990, pp. 63–74.

4974. – MOYA VALGAÑÓN, José Gabriel: «Mudéjar en La Rioja», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 211–235.

4975. – MÚJICA PINILLA, Ramón: ***El collar de la paloma del alma. Amor Sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Ḥazm e Ibn ᶜArabī***, Madrid, ed. Hiperión, 1990, 155 pp.

4976. – MUÑOZ, R.: «El castillo de la Aljafería. Su descripción e historia», ***Aragón***, Zaragoza, nº. 55, 1930, pp. 62–63.

4977. – MUÑOZ AMILIBIA, Ana Mª.: «Una puerta acodada en la muralla islámica de Murcia», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad Murcia/Academia Alfonso X el Sabio, 1987.

4978. – MUʿNIS, Ḥussain: ***Rihlat Al–Andalus. Hadīṯ al–Firdaws al–mawᶜūd***, Yadda (Arabia Saudí), ed. Al–Dār Al–Saᶜudiyya, 1408/1988, 435 pp.

4979. – NARBONA VIZCAINO, Rafael: ***Malhechores, Violencia y Justicia Ciudadana en la Valencia Bajomedieval***, Valencia, ed. Ajuntament, 1990, 255 pp. Violencia anti–mudéjar.

4980. – NAVAL, A.: ***Huesca: Desarrollo del trazado urbano y de su arquitectura***, Madrid, ed. Universidad Complutense, 1980.

4981. – NAVAL MAS, Antonio: «Las herramientas medievales y la carpintería mudéjar (El friso de los carpinteros de la techumbre de Teruel)», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 611–617.

4982. – NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos: «Hallazgo de dirhemes en Játiva», ***Gaceta Numismática***, Barcelona, nº. 97–98, 1990, pp. 125–128.

4983. – NAVARRO PALAZÓN, Julio: «La casa andalusí en Siyāsa: ensayo para una clasificación tipológica», ***La casa hispano–musulmana. Aportaciones de la Arqueología / La maison hispano–musulmane. Apports de l'Archéologie***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra / Casa de Velázquez / Museo de Mallorca, 1990, pp. 176–198.

4984. – NAVARRO PALAZÓN, Julio: «La conquista castellana y sus consecuencias: la despoblación de Siyāsa», ***Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Âge***, Erice (Sicilia), 1987,

pp. 207–214.

4985. – NAVARRO PALAZÓN, Julio: «Formas arquitectónicas en el mobiliario cerámico andalusí», ***Cuadernos de la Alhambra***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra, nº. 23, 1987, pp. 21–65.

4986. – NAVARRO PALAZÓN, Julio: «Los materiales islámicos del alfar antiguo de San Nicolás de Murcia», ***Fours de potiers et "testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale. Méthodes et résultats***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, 1990, pp. 29–44.

4987. – NAVARRO PALAZÓN, Julio; JIMÉNEZ, P.; ROBLES, A.; LLURO, J. Mª.; CRESSIER, Patrice: ***Una casa islámica en Murcia. Estudio de su ajuar (siglo XIII)***, Murcia, ed. Ayuntamiento Murcia / I.C.M.A / Comunidad Autónoma, 1991, 278 pp.+ despl.

4988. – NAVARRO POVEDA, Mª. Concepción: «Excavaciones arqueológicas en una necrópolis bajomedieval de Petrer», ***Festa 89***, Petrer, 1989, 4 pp.

4989. – NAVARRO QUILES, Joaquim S.; BROTONS RICO, Vicent: «Una aportació a l'estudi de la toponímia de Petrer», ***Festa 90***, Petrer, ed. Ajuntament de Petrer, 1990, 5 pp.

4990. – NAVASCUES Y DE PALACIO, Jorge: «De los almorávides y las cecas de Zaragoza y Tudela. (En torno a un libro sobre la moneda en Navarra)», ***II Jarique de numismàtica hispano-àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 177–180.

4991. – NICOLAU I BAUZA, Josep: ***Pàgines de la Història de Benaguasil***, Benaguasil, ed. Ajuntament de Benaguasil, 1990, 331 pp.

4992. – NOVELLA, Ángel; RIBOT, Victoria: «Los mudéjares en Teruel», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 245–251.

4993. – NOVELLA MATEO, Ángel: «La cerámica mudéjar turolense», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 109–119.

4994. – NOVELLA MATEO, Ángel: «Notas breves sobre el mudéjar de la madera en la provincia de Teruel», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 251–252.

4995. – NŪR AL–DĪN, Hasan Muhammad: ***Ibn Jafāǧa: šāʿir Šarq Al–Andalus***, Beirut, ed. Dār Al–Kutub Al–ʿIlmiyya, 1990, 176 pp. Poeta de Alcira (Valencia).

4996. – ORCÁSTEGUI GROS, Carmen (ed.): ***Crónica de San Juan de la Peña (Versión aragonesa). Edición crítica***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1986, 153 pp.

4997. – PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio: «Sobre la etimología árabe de Albacete», ***Al–Basit***, Albacete, ed. Instituto de Estudios Albacetenses, año V, nº. 6, 1979 mayo, pp.71–78.

4998. – PASCUAL, J.; MARTÍ, J.; BLASCO, J.; CAMPS, C.; LERMA, J. V.; LOPEZ, I.: «La vivienda islámica en la ciudad de València. Una aproximación de conjunto», ***La casa hispano–musulmana. Aportaciones de la Arqueologie / La maison hispano–musulmane. Apports de l'Archéologie***,

Granada, ed. Patronato de la Alhambra / Casa de Velázquez / Museo Mallorca, 1990, pp. 305–317.

4999. – PASCUAL MARTÍNEZ, Lope de: «Actitud de la Iglesia de Cartagena ante mudéjares y moriscos», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 67–76.

5000. – PAVÓN MALDONADO, Basilio: «La decoración geométrica hispanomusulmana y los cimborrios aragoneses de tradición islámica», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 177–209.

5001. – PAVÓN MALDONADO, Basilio: ***Tratado de arquitectura hispanomusulmana. I. Agua (aljibes – puentes – qanats – acueductos – jardines – desagües de ciudades y fortalezas – ruedas hidráulicas – baños – corachas)***, Madrid, ed. Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1990, 408 pp.+ láms. Numerosos ejemplos del Sarq Al–Andalus.

5002. – PELLICER, Josep; SÁENZ DÍEZ, Juan I.: «Anotaciones monetarias, de pesos y de precios en documentos mudéjares valencianos», ***II Jarique de numismàtica hispano–àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 185–199.

5003. – PERAIRE I IBÁÑEZ, Joan: «Seidia: Història i èpica», ***Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura***, Castellón de la Plana, ed. Sociedad Castellonense de Cultura, nº. 47, 1991 abril–junio, pp. 326–371. Leyenda relativa al pasado islámico.

5004. – PÉREZ GONZÁLEZ, Mª. Dolores: «La casa de los Luna, en Daroca. El estudio de la heráldica como método de datación», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 179–184. Arquitectura y artesonados mudéjares.

5005. – PÉREZ GONZÁLEZ, Mª. Dolores; MAÑAS BALLESTÍN, Fabián: «Los mudéjares del Valle Medio del Jiloca», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 221–243.

5006. – PÉREZ LÁZARO, José: «Alteraciones fonéticas en nisba–s andalusíes», ***Estudios Onomástico–Biográficos de Al–Andalus. II., editados por M. L. ÁVILA***, Granada, ed. C.S.I.C., 1988, pp. 529–553.

5007. – PÉREZ SÁNCHEZ, Antonio: «Restauración de las torres de Teruel. Materiales y técnicas», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 425–433.

5008. – PÉREZ VILATELLA, Luciano: «El antiguo nombre del Mijares: estado de la cuestión», ***Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura***, Castellón de la Plana, ed. Sociedad Castellonense de Cultura, nº. 66/4, 1990 noviembre–diciembre, pp. 513–521.

5009. – PÉREZ VIÑUELES, Pilar: «El "Trallo", sistema tradicional de reparto del agua entre comunidad de regantes. La hermandad de la acequia de Pedrola y del Cascajo (Zaragoza)», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Ins–

tituto de Estudios Almerienses, Vol. I, 1989, pp. 283–307.

5010. – PÉREZ VIÑUELES, Pilar: «Vacío demográfico mudéjar en Alagón durante el siglo XV», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 253–259.

5011. – PITA, R.: «El distrito de Lérida en la Frontera Superior musulmana», ***Ilerda***, Lérida, nº. 33, 1972.

5012. – PITA, R.: «La Fraga musulmana», ***Argensola***, Huesca, nº. 5, 1954, pp. 315–340.

5013. – PITA, R.: ***Lérida árabe. 1***, Lérida, ed. Dilagro, 1974.

5014. – PITA, R.: «El sistema defensivo musulmán de Fraga en el siglo XII», ***Argensola***, Huesca, nº. 30, 1957, pp. 109–138.

5015. – POCKLINGTON, Robert: «Las acequias murcianas», en R. POCKLINGTON: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 147–236.

5016. – POCKLINGTON, Robert: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, 284 pp.

5017. – POCKLINGTON, Robert: «La etimología de los topónimos "Chinchilla" y "Nubla"», ***Estudios Románicos. Homenaje al Profesor Luis Rubio***, Murcia, ed. Universidad de Murcia, nº. 5, vol. II, 1987–88–89, pp. 1137–1151.

5018. – POCKLINGTON, Robert: «La huerta y campo de Murcia en los siglos VIII–IX vistos a través de su toponimia», en R. POCKLINGTON: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 111–146.

5019. – POCKLINGTON, Robert: «El origen del nombre de Murcia», en R. POCKLINGTON: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 19–38.

5020. – POCKLINGTON, Robert: «Precisiones acerca de la fecha de fundación de Murcia», en R. POCKLINGTON: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 7–18.

5021. – POCKLINGTON, Robert: «Vestigios de la antigua toponimia mozárabe de la huerta y campo de Murcia», en R. POCKLINGTON: ***Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 39–110.

5022. – PONS BOHIGUES, Francisco: «Un viaje por Argelia y Túnez», ***Revista Contemporánea***, 1988; reedición parcial en L. LITVAK: ***Viajeros españoles del s. XIX por paises exóticos (1800–1913)***, Madrid, ed. Laertes, 1984, pp. 57–62.

5023. – PONS I HOMAR, Gabriel; PORCEL GOMILA, Gabriel: «L'Almudaina '88: estudi preliminar de les restes constructives», ***Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, nº. 45, 1989, pp. 57–68.

5024. – POWELL, James F. (ed.): ***Muslims under Latin rule, 1100–1300***, Princeton, ed. Princeton University Press, 1990, 221 pp.

5025. – POZO MARTÍNEZ, Indalecio: «El ritual Funerario y los Cementerios

Islámicos de la ciudad de Murcia», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 113–122.

5026. – RAMÍREZ AGUILA, Juan Antonio: «Los Baños islámicos de Murcia», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ᶜArabi), 1990, pp. 93–112.

5027. – RAMÍREZ ALEDÓN, Germà: ***L'Olleria, Vila Reial. Aproximació a la seva història***, L'Olleria, 1989, 411 pp.

5028. – REDA EL SALEH EL QADI, Mohammed (trad.): ***IBN AL–ᶜARABI. La joya del viaje a la presencia de los Santos. Tuhfat al–Safrah ilà Hadrat al–Bararah***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colección Ibn ᶜArabi), 1990, 91 pp.

5029. – RICO ALCARAZ, Luis; MARTÍN CANTARINO, Carlos: «Malacofauna», ***La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna***, Alicante, ed. Diputación Provincial de Alicante, 1989, pp. 163–173.

5030. – RODRÍGUEZ LLOPIS, Manuel: «Población y fiscalidad en las comunidades mudéjares del Reino de Murcia (siglo XV)», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 39–53.

5031. – RODRÍGUEZ MAÑAS, Francisco: «Las lecturas coránicas en Al–Andalus (ss. V/XI–VII–XIII) a través de la "Takmila" de Ibn Al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, València, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 223–236.

5032. – ROMÁN MILLÁN, Inmaculada: «La Vall d'Alcalá: Aproximación a su carta arqueológica», ***Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18 abril 1985***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, vol. I, 1986, pp. 211–221.

5033. – ROSER LIMIÑANA, Pablo: ***Origen y evolución de las murallas de Alicante***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1990, 205 pp.

5034. – ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: ***Els oblidats. Petites històries de mallorquins desconeguts***, Palma de Mallorca, ed. Ajuntament de Palma, 1990, 87 pp. Biografías de algunos importantes musulmanes mallorquines.

5035. – ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo: ***El nombre de las cosas en Al–Andalus: una propuesta de terminología cerámica***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, 1991, 224 pp.

5036. – ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: «Notas numismáticas: Las acuñaciones de época islámica de "Sa Nostra"», ***Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, nº. 842, 1988, pp. 79–102.

5037. – ROSSELLÓ I VERGER, Vicenç Mª.: «R. I. Burns i la frontera valenciana del segle XIII», ***Violència i marginació en la societat medieval***, València, ed. Universitat de València, 1990, pp. 225–231.

5038. – ROSSELLÓ, R.; BOVER, J.: «Captius cristians de Malorca al Nord d'Àfrica, segle XV. Una relació», ***América y Mallorca del predescubrimiento hasta el siglo XX. Miscelánea humanística***, nª. 1, 1991.

5039. – ROVIRA PORT, Jordi; GONZÁLEZ, Joan R.; RODRÍGUEZ, José I.: «Els materials musulmans de l'establiment islàmic del Tossal de Solibemat (Torres de Segre–Segrià)», ***Empúries***, Barcelona, nº. 45–46, 1983–1984, pp. 234–245.

5040. – RUBIERA I MATA, Mª. Jesús: «Arquetipos ideales de la ciudad árabe», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 57–64.

5041. – RUBIERA, Mª. Jesús: «Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi», ***Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVé. Col·loqui. Alacant. (13–15–IV–1989)***, València, nº. 44, 1991 març, pp. 671–672.

5042. – RUBIERA I MATA, Mª. Jesús: «Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional romànica i una altra possible khartja occitana», ***A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura***, Alcoi, ed. Marfil, Col·lecció "Universitas", nº. 1, 1990, pp. 193–196.

5043. – RUBIERA MATA, Mª. Jesús: «Ibn Al–Abbār i el seu temps», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, València, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 13–18.

5044. – RUBIERA MATA, Mª. Jesús: «Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa», ***Homenaje al Profesor Lapesa***, Murcia, ed. Universidad de Murcia, 1990, pp. 227–232.

5045. – RUBIERA MATA, Mª. Jesús: ***Poesía femenina hispanoárabe***, Madrid, ed. Castalia / Instituto de la Mujer, 1990, 163 pp.

5046. – RUBIERA MATA, Mª. Jesús: «Relacions d'anada i tornada entre la poesia provençal i la poesia àrab a través dels catalans: Kharges en llengua occitana», ***Actes del Vuité Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes***, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 237–244.

5047. – RUBIERA MATA, Mª. Jesús: «Tirant lo Blanc i els moros», ***Moros y Cristianos. Novelda***, Novelda, ed. Ayuntamiento, 1991, pp. 25–30.

5048. – RUBIERA, Mª. Jesús: «El "Tirant" y la literatura àrab», ***Serra d'Or***, nº. 371, 1990 novembre, pp. 57–58.

5049. – RUBIO VELA, Agustín: «La lenta recuperació (1375–1410). La tensió cristiano–mudèjar», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 250–253.

5050. – RUBIO VELA, Agustín: «El segle XIV: Una societat conflictiva. Amenaça musulmana en una terra de frontera. Inseguretat interior i estratègia ofensiva. Cristians, Moros i Jueus», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 190–197.

5051. – RUBIO VELA, Agustín: «Els temps difícils (1347–1375). El món musulmà», ***Història del País Valencià. Vol. II: De la conquesta a la federació hispànica, coordinada per Ernest BELENGUER***, Barcelona, Edicions 62, Vol. II, 1989, pp. 231–233.

5052. – RUIZ MOLINA, Liborio; AZORÍN CANTÓ, Martín: «Aljibes cimbrados en el área de Yecla (Murcia). Notas para el estudio de la ganadería transhumante en el NE de la Región de Murcia. Siglos. XII al XIX», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. II, 1989, pp. 607–631. Los aljibes más antiguos son de época almohade.

5053. – RUZAFA GARCÍA, Manuel: «Façen-se cristians los moros o muyren!», ***Violència i marginació en la societat medieval***, València, ed. Universitat de València, 1990.

5054. – RUZAFA GARCÍA, Manuel: «Los mudéjares valencianos en el siglo XV. Una perspectiva bibliográfica», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 291–303.

5055. – SÁENZ-DIEZ, Juan I.: «Nueva Colección de monedas islámicas del Museo de Albacete», ***II Jarique de numismàtica hispano-àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 243–248.

5056. – SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio: ***Presencia de España en Orán (1509–1792)***, Toledo, ed. Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991, 866 pp. Documentación sobre la posesión de Orán por los españoles en la Edad Moderna.

5057. – SÁNCHEZ FERRER, José: «Apuntes para una historia de la manufactura textil de la provincia de Albacete (siglos XIII al XVI)», ***Cultural Albacete***, Albacete, ed. Diputación Provincial de Albacete, nº. 4, mayo 1986, pp. 3–16. Origen en la época islámica.

5058. – SÁNCHEZ PRAVIA, José: «Fortificaciones Musulmanas de Murcia», ***Guía Islámica de la Región de Murcia***, Murcia, ed. Editora Regional de Murcia (Colec. Ibn ʿArabi), 1990, pp. 49–66.

5059. – SANMIGUEL MATEO, Agustín: «Apuntes sobre la evolución urbana del Calatayud islámico», ***Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 447–464.

5060. – SANMIGUEL MATEO, Agustín: ***Calatayud mudéjar***, Calatayud, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos, 1989, 29 pp.

5061. – SANMIGUEL MATEO, Agustín: «Calatayud y su comarca en el siglo XI», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 7–22.

5062. – SANMIGUEL MATEO, Agustín: «Sobre el empleo de "Opus Spicatum" en el mudéjar aragonés», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 389–395.

5063. – SANTAMARÍA, Álvaro: «Algebeli/Muro tradición historiográfica a revisar, a descartar», ***Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, nº. 45, 1989, pp. 69–90.

5064. – SANTONJA, Pere: «Arnau de Vilanova i el pensament islàmic», ***Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura***, Barcelona, Pu-

blicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 31–51.

5065. – SANTONJA, Pedro: «Arnau de Vilanova y el pensamiento islámico», ***Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam***, Granada, ed. Universidad de Granada, nº. 10, 1990, pp. 39–61.

5066. – SASTRE MOLL, Jaume: «La remodelación de la Almudaina de Madina Mayurqa en Palau Reial por Jaume II y Sancho I (1305–1314)», ***Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, nº. 45, 1989, pp. 105–122.

5067. – ŠAYJA, Ŷum'a (CHEIKHA, Djomâa): «El valor documental del "Diwān" de Ibn Al-Abbār», ***Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, València, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 143–181.

5068. – SEBASTIÁN FABUEL, Vicente: «El agua y su aprovechamiento histórico en el Señorío de Chulilla (La Serranía, Valencia)», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. II, 1989, pp. Regadíos de época islámica.

5069. – SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago: «El artesonado de la catedral de Teruel como "Imago Mundi"», ***Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 19–24 de noviembre de 1982***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1982, pp. 149–156. Artesonado mudéjar.

5070. – SELMA, Sergi: «La integración de los molinos en un sistema hidráulico: La alquería de Artana (Serra d'Espadá, Castelló)», ***El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico***, Almería, ed. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación, vol. II, 1989, pp. 713–736.

5071. – SELVAT I COGUL, Andreu: ***Dos apòstates dels segles XIV i XV: Turmeda i Marginet***, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1971, 55 pp.

5072. – SÉNAC, Philippe: «La ciudad más septentrional del Islam: el explendor de la ciudad musulmana. Siglos VIII al IX», ***Huesca***, Huesca, ed. Ayuntamiento de Huesca, 1990, pp. 87–103.

5073. – SÉNAC, Philippe: «Une fortification musulmane au nord de l'Ebre: le site de La Iglesieta», ***Archéologie Islamique***, París, ed. Editions Maisonneuve et Larose, nº. 1, 1990, pp. 123–146.

5074. – SÉNAC, Philippe (ed.): ***La Marche Supérieure d'Al-Andalus et l'Occident Chrétien: Actes***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 190 pp.

5075. – SERRANO MARTÍN, Eliseo: «La venta de poblaciones del señorío de la orden de Calatrava en Aragón en el siglo XVII», ***Revista Jerónimo Zurita***, Zaragoza, nº. 58, 1988, pp. 101–126. Consecuencias de la expulsión de los moriscos.

5076. – SESER PÉREZ, Rosa Mª.: «Primeros datos sobre hábitat y defensa en el término general de Denia», ***Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18 abril 1985***, Zaragoza, ed. Diputación General de Aragón, vol. I, 1986, pp. 449–462.

5077. – SOLER I BALAGUERÓ, Josep: «Emisiones en la Marca Superior de

Al-Andalus», ***II Jarique de numismàtica hispano-àrab***, Lleida, ed. Institut d'Estudis Ilerdencs, 1990, pp. 27-50.

5078. – SOTO I COMPANY, Ricard: «"Repartiment" i "repartiments": l'ordenació d'un espai de colonització feudal a la Mallorca del segle XIII», ***De Al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales***, Barcelona, ed. Institució "Milà i Fontanals" del C.S.I.C., 1990, pp. 1-52.

5079. – SOUTO LASALA, Juan Antonio: «Contribución al estudio del poblamiento del término de Zaragoza en época omeya», ***La Marche Supérieure d'Al-Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

5080. – SOUTO LASALA, Juan Antonio: «Ensayo de estudio histórico-arqueológico del conjunto fortificado islámico de Calatayud (Zaragoza): objetivos, metodología y primeros resultados», ***Anaquel de Estudios Árabes***, Madrid, ed. Universidad Complutense, nº. 1, 1990, pp. 187-201.

5081. – SOUTO LASALA, Juan Antonio: «Primeros resultados de una investigación sistemática en torno a la Mezquita Aljama de Zaragoza», ***Cuadernos de la Alhambra***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra, nº. 23, 1987, pp. 11-19.

5082. – SOUTO LASALA, Juan Antonio: «Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza», ***Madrider Mittelungen***, Madrid, nº. 30, 1989, pp. 391-426.

5083. – TEMIMI, Abdeljelil: ***Le gouvernement ottoman et le problème morisque***, Zaghouan, ed. C.E.R.O.M.D.I., 1989, 60 + 125 pp.

5084. – TEMIMI, Abdeljelil: «Le gouvernement ottoman face au problème morisque», ***Revue d'Histoire Maghrébine***, Túnez, nº. 23-24, 1981, pp. 249-262.

5085. – TEMIMI, Abdeljelil: «La politique ottomane face à l'implantation et à l'insertion des morisques en Anatolie», ***Revue d'Histoire Maghrébine***, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I., nº. 61-62, 1991, juillet, pp. 143-154.

5086. – TEMPRANO, Emilio: ***El mar maldito. Cautivos y corsarios en el Siglo de Oro***, Madrid, ed. Mondadori, 1989, 244 pp. Corsarismo magrebí en las costas hispanas.

5087. – TORRE, A. de: «Moros zaragozanos en las obras de la Aljafería y de la Alhambra», ***Anuario del Cuerpo de Facultativos de Archivos, Bibliotecas y Arqueólogos***, Madrid, nº. 3, 1935.

5088. – TORRES, José Mª.: «Les restes faunístiques del jaciment islàmic del carrer Troncoso (ciutat de Mallorca)», ***Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueològica Lul·liana, nº. 842, 1988, pp. 271-369.

5089. – TORRES FONTES, Juan: ***Estampas Medievales***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1988, 527 pp. Los mudéjares y la vida cotidiana de la Murcia medieval.

5090. – TORRES FONTES, Juan: «Los mudéjares murcianos en la Edad Media», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20-22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 55-66.

5091. – TORRES FONTES, Juan: «El reino musulmán de Murcia en el siglo

XIII», ***Anales de la Universidad de Murcia***, Murcia, vol. 10, pp. 259–274.

5092. – TORRES FONTES, Juan: «Los Repartimientos murcianos del siglo XIII», ***De Al–Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales***, Barcelona, ed. Institució "Milà i Fontanals" del C.S.I.C., 1990, pp. 71–94.

5093. – TORRÓ I ABAD, Josep: ***Poblament i espai rural. Transformacions històriques***, València, 1990, 132 pp. De la comarca de l'Alcoià (Alicante), en el período medival.

5094. – TORRÓ I ABAD, Josep; IVARS, Josep: «La vivienda rural mudéjar y morisca en el sur del País Valenciano», ***La casa hispano–musulmana. Aportaciones de la Arqueología / La maison hispano–musulmane. Apports de l'Archéologie***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra / Casa de Velázquez / Museo de Mallorca, 1990, pp. 73–98.

5095. – TREPP, Mario: ***Els mercaders catalans i l'expansió de la Corona Catalano–aragonesa al segle XV***, Barcelona, 1984, 578 pp.

5096. – TURK, Afif: «Relación histórica entre el Cid y la dinastía Hūdī», ***Simposio Internacional "El Cid en el Valle del Jalón". Ateca–Calatayud 7–10 de octubre de 1989***, Zaragoza, ed. Centro de Estudios Bilbilitanos / Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 23–31.

5097. – UBIETO, Agustín: ***Historia de Aragón en la Edad Media: Bibliografía para su estudio***, Zaragoza, ed. ANUBAR, 1980.

5098. – UBIETO, Agustín: ***Toponimia aragonesa medieval***, Valencia, ed. ANUBAR, 1972.

5099. – UBIETO ARTETA, Antonio: «La reconquista aragonesa», ***Historia de Aragón. I. Generalidades***, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1989, pp. 159–169.

5100. – UBIETO ARTETA, Antonio: ***Historia de Aragón. Orígenes de Aragón***, Zaragoza, 1989, 456 pp.

5101. – URQUIZA BARTOLOMÉ, Aránzazu; LUCINI BAQUERIZO, Mª. Mercedes: ***Las ciencias islámicas en Xàtiva***, Valencia, ed. Generalitat Valenciana / C.S.I.C., 1991, 99 pp.

5102. – URVOY, Dominique: «Les musulmans pouvaient–ils comprendre l'argumentation lullienne?», ***Estudi General. El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana***, Girona, ed. Col·legi Universitari de Girona, nº. 9, 1989, pp. 159–170.

5103. – UTRILLA UTRILLA, Juan F.; ESCÓ SAMPERIZ, J. Carlos: «La población mudéjar en la Hoya de Huesca (siglos XII y XIII)», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 187–207.

5104. – UTRILLA UTRILLA, Juan F.: «Orígenes y expansión de la ciudad cristiana: de la conquista (1096) a la plenitud medieval (1300)», ***Huesca***, Huesca, ed. Ayuntamiento de Huesca, 1990, pp. 105–130.

5105. – VALLVÉ, Joaquín: «El Reino de Murcia en la época musulmana», ***Moros y Cristianos. Jumilla***, Jumilla, ed. Ayuntamiento de Jumilla, 1991, 11 pp.

5106. – VAQUER, Onofre: «El comerç marítim de Mallorca a la segona meitat del segle XV», ***Randa. Estudis sobre la Mallorca Medieval (Segles XIII–XVI)***, Palma de Mallorca, nº. 29, 1990, pp. 106–119.

5107. – VEAS ARTESEROS, Francisco de Asís: «Una demanda por deudas: El caso de Aducari, moro de Alcantarilla», ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. 20–22 de septiembre de 1984***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses Diputación de Teruel / C.S.I.C., 1986, pp. 77–85.

5108. – VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando Nicolás: «Abū ʿAlī al–Husayn Ibn Rašīq al–Mursī, un poeta murciano del siglo XIII en la "Iḥāṭa" de Ibn Al–Jaṭīb», ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1987, pp. 1741–1748.

5109. – VENTURA CONEJERO, Agustí: «Llutxent, un miracle musulmà?», ***Papers de la Costera***, Xàtiva, nº. 6, 1990 juny, pp. 53–68.

5110. – VERNET, Juan: «Les ciències exactes a la Catalunya medieval», ***L'Epoca Medieval a Catalunya. Cicle de Conferències fet a la Institució Cultural del C.I.C. Terrassa***, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981, pp. 203–212.

5111. – VERNET, Juan: «El mundo cultural de la Corona de Aragón con Jaime I», ***Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval***, Barcelona, ed. Universidad de Barcelona, 1979, pp. 71–96.

5112. – VERNET, Juan: «Los orígenes árabes del Renacimiento europeo», ***Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica. Al–Andalus, ocho siglos de Historia. Toledo, 1987***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1989, pp. 57–60.

5113. – VIGUERA MOLINS, Mª. Jesús: «Los ʿĀmiríes y la Marca Superior. Peculiaridades de una actuación singular», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991, 192 pp.

5114. – VIGUERA MOLINS, Mª. Jesús: «Cuentas aljamiadas de Joan Meçod (Almonacid de la Sierra, siglo XVI)», ***Estudios dedicados al Profesor Juan Martínez Ruiz***, Granada, ed. Universidad de Granada, 1991, pp. 129–141.

5115. – VIGUERA MOLINS, Mª. Jesús: «Documentos mudéjares aragoneses», ***Gli Arabi nella storia. Atti del XIII Congresso dell'U.E.A.I. Quaderni di Studi Arabi***, Roma, nº. 5–6, 1988, pp. 786–790.

5116. – VIGUERA MOLINS, Mª. Jesús: «Noticias sobre Aragón musulmán», ***II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988***, Madrid, Ediciones Al–Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 45–55.

5117. – VILAR, Juan Bautista: «L'Inquisition de Murcia», ***Les Morisques et l'Inquisition, dir. por L. CARDAILLAC***, París, ed. Publisud, 1990, pp. 241–257.

5118. – VILAR, Juan Bautista: «Murcia», ***España Autonomías, dirigido por Juan Pablo FUSI***, Madrid, ed. Espasa–Calpe, 1989, pp. 617–647.

5119. – VV. AA.: ***Juan Vernet: historia de la ciencia y de la cultura: Aportaciones de la escuela de Barcelona. Número monográfico de la revista An–***

thropos, Madrid, nº. 117, 1990, 95 pp.

5120. – VV. AA.: ***L'Almoina: viatge a la memòria històrica de la ciutat***, Valèncía, ed. Ajuntament de València, 1987, 34 pp. Museo de Valencia con valiosas piezas de época islámica.

5121. – YARZA LUACES, Joaquín: «En torno a las pinturas de la techumbre de la Catedral de Teruel», ***Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. 15–17 Septiembre 1975***, Madrid–Teruel, ed. Diputación Provincial de Teruel / C.S.I.C., 1981, pp. 41–69. Techumbre mudéjar.

5122. – YELO TEMPLADO, A.: «La campaña de Tudmir», ***Antigüedad y Cristianismo. V. Arte y poblamiento en el S.E. Peninsular durante los últimos siglos de Civilización Romana***, Murcia, ed. Universidad de Murcia, 1990, pp. 613–617.

5123. – ZBISS, Nabila: «L'onomastique espagnole en Tunisie», ***Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 215–218.

5124. – ZBISS, Nabila: «La Tunisie, terre d'accueil des morisques venus d'Espagne au début XVIIe. siècle», ***Métiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI***, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M. D.I., 1990, pp. 337–342.

5125. – ZBISS, Slimane–Mustafa: «Brillante carrière en Tunisie de deux grands savants valenciens: Abū–l–Mutarrif Ibn Amīra et Muhammad Ibn al–Abbār», ***Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260)***, Valéncia, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 99–106.

5126. – ZIMMERMANN, M.: «Le concept de "Marca Hispanica" et l'importance de la frontière dans la formation de Catalogne», ***La Marche Supérieure d'Al–Andalus et l'Occident Chrétien. Ed. Ph. Sénac***, Madrid, ed. Casa de Velázquez / Universidad de Zaragoza, 1991.

ÍNDICES

ÍNDICE DE FAMILIAS O PERSONAS

ʿAbd Al–Raḥmān II 4721, 4823
ʿAbd Al–Raḥmān al–Garnāṭī 4580
Abū Yaḥyā 5034
Abū Zayd 4789
Abū ṣ–Ṣalt Ad–Dānī 4740
Aḥmad Ibn Burd Al–Asgar 4765
Aḥmad Ibn García 4766
Alfonso X *el Sabio* 4698, 4702, 4921
ʿĀmiríes 5113
Anselm de Canterbury 4785
Anselm Turmeda 4583, 4785, 4889, 5071
Arnau de Vilanova 4826, 4842, 5064, 5065
Al–Azraq 4702
Banū Hūd 4685, 4900, 5061, 5077, 5091, 5096
Banū Maymūn 4875
Banū Razīn 4586
Bernardo de Gordon 4842
Carlomagno 4962
Carlos V 4886
Cid Campeador (Rodrigo Díaz) 4739, 4747, 4760, 4784, 4789, 4888, 4921, 4930, 4946, 4969,
Ad–Dānī 4839
Francesc Eximenis 4889 5061, 5096
Galeno 4733
Al–Ḥawlanī 5034
Al–Ḥimyarī 4629
Ibn Al–Abbār 4605, 4606, 4615, 4663, 4664,

4781, 4821,
Ibn ᶜAmīra 4663, 5125
Ibn ᶜArabī 4573, 4576, 4577, 4594, 4604, 4616, 4848, 4880, 4971, 5028
Ibn Al-ᶜArabī, ver Ibn ᶜArabī
Ibn Bāŷŷa (Avempace) 4916, 4947
Ibn Gabirol 4947
Ibn Ḥabīb 4898
Ibn Ḥāriṯ 4606
Ibn Ḥawqal 4629
Ibn Ḥayyān 5122
Ibn Ḥazm 4947, 4975
Ibn Ḥišām Al-Lajmī 5006
Ibn ᶜIḏārī 5122 4975
Ibn Al-Imām 4656
Ibn Jafāŷa 4694, 4995
Ibn Jaldūn 4947
Ibn Al-Jarrāt 4966 4832, 4884, 4893, 4894, 4942, 4945, 4954
Ibn Al-Jatīb 4898, 5108 4958, 5031, 5043, 5067, 5125
Ibn Mardanīš 5109
Ibn Ar-Rāmī 4656
Ibn Rašīq Al-Mursī 5108
Ibn Rušd (Averroes) 4826, 4898, 4947
Ibn As-Samh 4740
Ibn Sīda 4891
Ibn Sīnā (Avicena) 4733, 4756, 4842, 4947
Ibn Tufayl 4916
Al-Idrīsī 4629
Jacob Xalabín 4955
Jaume I 4603, 4655, 4673, 4684, 4698, 4699, 4701, 4702, 4845,
Jaume II 4810, 4818, 4956, 5066 4852, 4919, 4920, 4957, 5024,
Joan Meçod 5114 5109, 5111
Joaquim Garcia i Girona 5003
Juan de Lanuza 4861
Juan de Ribera 4660
Maimónides 4826
Marginet 5071
Al-Miqdād 4968
Al-Mayāsa 4968
Morgan 4800
Mubaššir Nasīr Ad-Dawla 5034
Muḥammad Aš-Šafra 4733, 4828, 4898, 4928
Muḥammad Rabadán 4800
An-Nubāhi 4765
Omeyas 4944
Orosio 4786
Pedro Bardaxí 4858
Pedro I de Castilla 4710
Pere IV el Ceremoniós 4710
Pons y Bohigues 5022
Qāḍī ᶜIyāḍ 4734
Ramon Llull 4644, 4676, 4889, 4913, 5102
Ramón Berenguer IV 4957
Ramón Martí 4676, 4756
Ar-Raqūtī 4733, 4898
Ar-Rāzī 4629
Rodrigo Ponce de León 4930
Ar-Rušātī 4965, 4966
Salim Almanzor 4886
Sancho I 5066
Aš-Šaqūrī 4733, 4898
Aš-Šāṭibī 5101
Suñer 4659
Teodomiro 5122
Tirant lo Blanc 4964, 5047, 5048
Tomás de Villanueva 4660
Al-Yakkī 4725
Unifred de Conflent 4659
Vernet, Juan 5119
Vicente Ferrer 4646
Al-Waqqašī 5040
Az-Zahrāwī, Abū l-Qāsim 4898
Az-Zarqālluh 4740

ÍNDICE DE LUGARES Y MATERIAS

ABANILLA 4817
ACEQUIAS 4692, 4856, 4938, 4939, 5015, 5016, 5093
ADMINISTRACIÓN 4654, 4707, 4763, 4779, 4793, 4796, 4804, 4805, 4835, 4878, 4935, 4936, 5079, 5113, 5126
AGRICULTURA ANDALUSÍ 4601, 4602, 4653, 4692, 4717, 4726, 4758, 4770, 4780, 4851, 4857, 4882, 4908, 4923, 4933, 4937, 4938, 4939, 5009, 5015, 5039, 5070
MEDIEVAL 4922–4924, 5070
AGUAS 4631, 4643, 4653, 4669, 4692, 4703, 4704, 4717, 4726, 4758, 4770, 4780, 4788, 4815, 4822, 4851, 4856, 4857, 4867, 4908, 4922–4924, 4933, 4938, 4939, 4970, 4991, 5001, 5009, 5052, 5068, 5070, 5093
AJEDREZ 5108
ALBACETE 4720, 4724, 4997, 5017, 5055, 5057
ALBARRACÍN 4585, 4586, 5116
ALBATERA 4851
ALCANAR 4665
ALCANTARILLA 5107
ALCAÑIZ 4909
ALCIRA 4663, 4694, 5125
ALCOY 4881, 5041, 5093
ALEDO 4723
ALFAQUÍES 4656, 4966

ALGADIR 4738
ALGEZARES 5016
ALHAMA 4631, 5026
ALHAMBRA, LA 5087
ALICANTE 4575, 4610, 4661, 4728, 4791, 4796, 4810, 4819, 4834, 4847, 4890, 4963, 4989, 5033, 5094
ALIMENTACIÓN 4602, 4661, 4757
ALJAFERIA 4581, 4635, 4775, 4895, 4976, 5087
ALJIBES 5052
ALMENARA 4738
ALMERÍA 4574, 4576, 4594, 4781, 4952, 5028
ALMOHADES 4731, 4784, 4789, 4829, 4912, 4987
ALMONACID DE LA SIERRA 4967, 5114
ALMORADÍ 4771, 4772, 4881
ALMORÁVIDES 4731, 4829, 4990
ALQUERÍAS 4819, 4870, 5063
ALZIRA 4735
ANATOLIA 5085
ANTROPONIMIA ÁRABE 4626
ANTROPONIMIA CATALANA 4732
APOLOGÉTICA 4676
ARABISMOS 4902, 5035
ARAGÓN 4572, 4577, 4579, 4586, 4590, 4595, 4597, 4619, 4632, 4634, 4673, 4674, 4678, 4680, 4681, 4683, 4708, 4746, 4753, 4778, 4805, 4806, 4809, 4830, 4833, 4835–4837, 4841, 4849, 4858, 4859, 4862, 4863, 4885, 4887, 4903, 4905, 4906, 4916, 4931, 4948, 4956, 4980, 4981, 4993, 5000, 5014, 5062, 5075, 5097, 5098–5100, 5103, 5116, 5121
ARGEL 4925
ARGELIA 4782, 5022
ARITMETICA MEDIEVAL 5110
ARNEVA 4881
ARQUEOLOGÍA ANDALUSÍ 4574, 4575, 4585, 4587–4589, 4593, 4598, 4607–4609, 4611–4613, 4618, 4620, 4631, 4639, 4640, 4648–4653, 4662, 4667, 4668, 4675, 4682, 4703, 4704, 4709, 4743, 4744, 4746–4752, 4757, 4759, 4795, 4807, 4814, 4815, 4837, 4838, 4853, 4854, 4877, 4882, 4888, 4895, 4897, 4931, 4941, 4946, 4950, 4951, 4973, 4976, 4980, 4985–4987, 5001, 5023, 5025, 5029, 5032, 5035, 5039, 5059, 5063, 5073, 5074, 5079, 5081, 5087, 5088, 5093, 5105, 5120
  MEDIEVAL 4590, 4631, 4655, 4743, 4744, 4746, 4749, 4751, 4757, 4837, 4897, 4931, 4981, 4988, 4993, 5032, 5062
  MOZÁRABE 4749, 4806
  MUDÉJAR 4590, 4678, 4806, 4993
  ver CASTELLOLOGÍA, CERAMOLOGÍA
ARQUEOZOOLOGÍA ANDALUSÍ 4608, 4612, 4661, 4662, 4757, 4987, 5029, 5088
ARQUITECTURA ANDALUSÍ 4574, 4586, 4607, 4609, 4635, 4648, 4651, 4682, 4731, 4774, 4775, 4860, 4877, 4895, 4950, 4976, 4983, 4985, 4987, 4998, 5001, 5023, 5026, 5063, 5073, 5087
  MOZÁRABE 4907
  MUDÉJAR 4579, 4582, 4591, 4597, 4632–4634, 4645, 4670, 4677, 4679–4683, 4691, 4708, 4741, 4753, 4808, 4809, 4830, 4861, 4905, 4972, 4974, 4981, 4994, 5000, 5004, 5060, 5069, 5094, 5121
ARTANA 5070
ARTE ANDALUSÍ 4581, 4635, 4682, 4729, 4731, 4860, 4901, 5000
  MOZÁRABE 4907
  MUDÉJAR 4579, 4582, 4591, 4597, 4632, 4633, 4670, 4677, 4678, 4680, 4681, 4683, 4691, 4696, 4708, 4729, 4741, 4753, 4808, 4809, 4830, 4833, 4905, 4974, 4981, 4994, 5000, 5004, 5060, 5062, 5069, 5121
ARTESANÍA TEXTIL 4600, 4949
ARTESANÍAS Y EXPLOTACIONES MADERERAS 4917, 4918
ARTESONADOS MUDÉJARES 4579, 4597, 4632, 4633, 4645, 4670, 4678, 4679, 4691, 4753, 4981, 5069
ASCÓ 4671, 4672
ASPE 4661
ASTRONOMÍA ANDALUSÍ 4740, 5111
ATECA 4747, 4888, 4946
BALAGUER 4628, 4757
BALEARES 4669, 4673, 4686, 4732, 4742, 4767, 4793, 4840, 4865, 4925, 5034, 5036
BAÑOS 4709, 4788, 4822, 5001, 5026
BARBASTRO 4709
BARCELONA 4626, 4629, 4643, 5095
BENEIXAMA 4827
BENETUSSER 4807
BENIALÍ 4703, 4704
BENIMACLET 4637
BENISID 4789
BERÉBERES 4638, 4643, 4758, 4791, 4857, 4867, 4869, 4871
BIBLIA 4688
BIBLIOGRAFÍAS 4692, 4734, 4813, 4938, 5054, 5097
BIGUES 4621
BIOGRAFIAS 4605, 4606, 4615, 4663, 4664, 4734, 4781, 4821, 4832, 4884, 4887, 4894, 4940, 4942, 4954, 4958, 5031, 5043, 5067, 5101, 5119, 5125
BOCAIRENT 4827
BURRIANA 4603, 4870
CABACES 4630
CADÍES 4940
CADRETE 4885
CALAHORRA 5116
CALASPARRA 4774
CALATAYUD 4745, 4900, 5059–5061, 5077, 5079, 5080, 5113, 5116
CALIFATO 4772, 4935, 4936
CALIGRAFÍA ÁRABE 4901
CANTARES DE GESTA 4739, 4747, 4888, 4921, 4930
CAPITELES 4759, 4775
CARTAGENA 4723, 4814, 4899, 4934, 4970, 4999, 5026
CARTAS PUEBLAS 4876

CASAS 4652, 4774, 4788, 4860, 4899, 4983, 4987, 4998, 5039, 5094
CASTELL FORMÓS 4757
CASTELLOLOGÍA 4586, 4587, 4610, 4648, 4651, 4654, 4707, 4746, 4748, 4788, 4854, 4877, 4878, 4895, 4950, 4951, 5058, 5061, 5066, 5073, 5076, 5079, 5080, 5113
CASTELLÓN DE LA PLANA 4649, 4705, 4711, 4738, 4922–4924, 5008, 5070
CASTILLO DEL RÍO (ASPE) 4661
CASTRO 4591
CATALUÑA 4622, 4625, 4627, 4654, 4659, 4673, 4680, 4689, 4804, 4820, 4877, 4878, 4935, 4936, 4957, 5095, 5126
CAUTIVIDAD 4644, 4769, 4777, 5038
CEHEGÍN 4723, 4814
CEMENTERIOS ANDALUSÍES 4618, 4620, 5025
CERAMOLOGÍA 4574, 4575, 4588, 4589, 4593, 4598, 4608, 4611–4613, 4639, 4649, 4650, 4653, 4662, 4667, 4731, 4767, 4807, 4815, 4838, 4853, 4854, 4881, 4882, 4946, 4973, 4985, 4986, 5023, 5029, 5035, 5039, 5063
CHINCHILLA 4965, 5017
CHULILLA 5068
CIENCIAS ANDALUSÍES 4829, 4903, 4940, 5110–5112
CIEZA 4774, 4983, 4984
CIRCULACION MONETARIA 4617, 4771, 4825
CIRUGÍA ANDALUSÍ 4828, 4898, 4928
CIUDADELA 4732
CLUNY 4887
COCENTAINA 4787
CONQUISTA CRISTIANA 4578, 4596, 4603, 4654–4655, 4659, 4673, 4675, 4684, 4695, 4697, 4698, 4699, 4700–4702, 4706, 4707, 4716, 4753, 4778, 4784, 4789, 4805, 4816, 4818, 4845, 4855, 4864, 4866, 4868, 4878, 4912, 4919, 4920, 4935, 4936, 4949, 4952, 4984, 4992, 5005, 5010, 5024, 5078, 5079, 5091–5093, 5097, 5099, 5100, 5104, 5113, 5126
CONQUISTA ISLÁMICA 4715, 4721, 4761
CONVERSIONES 4583, 4644, 4646, 4660, 4676, 4785, 4911, 5053, 5071, 5102
CONVERSOS 4595, 4727, 4730
CORÁN 4880, 5031
CÓRDOBA 4682, 4775, 4873
CORREOS 5041
CORSARISMO 4646, 4768, 4769, 4840, 4865, 4925, 4927, 4943, 5086
CREVILLENTE 4818, 4828, 4851
CRÓNICAS MOZÁRABES 4786
CUENCA 4587, 4588, 5114
CULLERA 4768
DAROCA 4592, 4745, 4748, 5004
DENIA 4598, 4765, 4766, 4853, 4854, 4875, 4891, 5076
DERECHO MUSULMÁN 4580, 4656, 4839, 4908, 5101
DESPOBLADOS 5032, 5093
  MORISCOS 5094
DIALECTOLOGÍA ÁRABE 5006
DICCIONARIOS 4891
DOCUMENTACION ÁRABE MEDIEVAL 4642, 4903, 4997
EBRO 4687, 5073
ECONOMÍA ANDALUSÍ 4601, 4692, 4764, 4772, 4777, 4856, 4908, 4917, 4918, 4938, 5068, 5070
ECUATORIOS 4740
EL ESCORIAL 4580
ELCHE 4664, 4726, 4890
ELDA 4710, 4953
EMIGRACIONES 4779, 4835, 4893, 4964, 5118
EMIRATO 4935, 4936
ENSEÑANZA 4842
EPIGRAFÍA ANDALUSÍ 4584, 4609, 4635, 4636, 4637, 4639, 4641
ERCAVICA 4589
ESCLAVITUD 4644, 4859, 4925, 4961, 5046
ESOTERISMO 4971
ESPADÁN, SIERRA DE 4703–4705, 4886
ESTUDIOS 4889
ETIMOLOGÍAS 4625, 4626, 4630, 5035
EXÁRICOS 4737
EXTREMADURA 4680
FADAS 4690
FARMACOLOGÍA ANDALUSÍ 4733, 4828, 4928
FEZ 4927
FIESTAS 4790
FILOSOFÍA ANDALUSÍ 4785, 4914–4916, 4947, 5065
  ISLÁMICA 4756, 4913, 4947, 5064, 5065
FRAGA 5012, 5014
FRANCOS 4761
FRONTERAS 4578, 4610, 4647, 4654, 4695, 4700, 4707, 4715, 4745, 4751, 4752, 4761, 4763, 4778, 4779, 4805, 4817, 4835, 4844, 4878, 4915, 4935, 4936, 4962, 5005, 5011, 5013, 5014, 5037, 5050, 5051, 5074, 5079, 5089, 5113, 5126
  ver MARCAS
  FRONTERA SUPERIOR 4962, 5011, 5013
FUENTES ÁRABES 4606, 4615, 4663, 4664, 4721, 4781, 4821, 4832, 4884, 4894, 4942, 4945, 4954, 4958, 4965, 5031, 5043, 5067, 5125
GÁLLEGO, RÍO 4836
GANADERÍA ANDALUSÍ 4601, 4847, 4855, 5039, 5052
GIRONA 4626
GODELLA 4582
GRAFFITIS ÁRABES 4608, 4639, 4640, 4668
GRANADA 4578, 4600, 4663, 4682, 4817, 4828, 4844, 4901, 4903, 4956, 5106, 5108, 5112, 5125
GUADALAJARA 4638
GUARDAMAR DEL SEGURA 4575, 4607–4609, 4611–4613, 4640, 4662, 4668, 4795, 4881, 4941, 5029
HADICES 4754, 4821, 5101

HERÁLDICA 5004
HERENCIAS 4656
HIDRONIMIA ÁRABE 4626
HISTORIA ANDALUSÍ 4586, 4599, 4605, 4624, 4627, 4628, 4638, 4643, 4654, 4657, 4658, 4665, 4684, 4685, 4687, 4707, 4715, 4719, 4720, 4723–4725, 4735, 4739, 4747, 4752, 4760, 4761, 4763, 4771, 4777, 4779, 4791, 4793, 4796, 4805, 4814, 4823, 4825, 4827, 4835, 4855, 4867, 4869, 4871, 4873, 4875, 4878, 4888, 4892, 4893, 4900, 4909, 4915, 4917, 4918, 4921, 4930, 4934, 4945, 4946, 4957, 4962, 4965, 4966, 4969, 4977, 4990, 4997, 5002, 5012, 5013, 5020, 5027, 5055, 5058, 5061, 5072, 5074, 5077, 5079, 5091, 5096, 5097, 5104, 5105, 5109, 5112, 5113, 5116, 5126
  MAGREBÍ 4686, 4776, 4782, 4893, 4927, 4956, 5086
  MEDIEVAL 4590, 4659, 4683, 4695–4697, 4699, 4702, 4713, 4776, 4817, 4818, 4871, 4876, 4890, 4896, 4905, 4906, 4919–4921, 4927, 4946, 4963, 4969, 4992, 4993, 5005, 5010, 5050, 5049, 5089, 5091, 5100, 5104, 5109, 5121
HORNOS 4593, 4853, 4973, 4986
HUECHA 4751
HUELVA 4729
HUESCA 4591, 4618, 4620, 4678, 4679, 4681, 4687, 4743, 4778, 4805, 4830, 4897, 4931, 4980, 5012, 5014, 5072, 5077, 5103, 5104
IBIZA 4742, 4762, 4793
IMÁGENES 5040
IMPUESTOS 5030
INQUISICIÓN 4820, 4824, 4843, 4863, 4911, 5117
ISLAMOLOGÍA 4573, 4674, 4688–4690, 4792, 4797, 4799, 4801, 4848, 4872, 4880, 4885, 4932, 4941, 4944, 4959, 4971, 5071
JAÉN 4892
JALÓN 4760, 4846, 4888, 4969, 5059
JARCHAS 5042, 5044, 5046
JILOCA 4760, 5005
JOVADES, LES 4653
JÚCAR 5032
JUMILLA 4596, 4719, 4725, 4817, 5105
JUNEDA 4623
L'OLLERIA 5027
LÁPIDAS ARABES 4584, 4637, 4641, 5025
LENGUA ÁRABE 4787, 4792, 4850, 5044, 5101
  ARAGONESA 4850
  CATALANA 4783, 5042
  OCCITANA 5042
LÉRIDA 4626, 4629, 4647, 4718, 4878, 5011, 5013, 5074
LEXICOGRAFÍA ÁRABE 4594, 4787, 4850, 4891
  ARAGONESA 4850
LINGÜÍSTICA ÁRABE 4891, 4902, 5006, 5017
  CASTELLANA 4902
LITERATURA ALJAMIADA 4666, 4674, 4718, 4754, 4755, 4792, 4794, 4839, 4885, 4902, 4967, 4968, 5114
  ANDALUSÍ 4604, 4635, 4694, 4735, 4765, 4766, 4893, 4966, 4975, 4995, 5040, 5042, 5044, 5045, 5048, 5108
  ÁRABE 4955, 4978, 5042, 5044, 5045, 5119
  CASTELLANA 4739, 4747, 4760, 4888, 4921, 4930, 4946, 4969
  CATALANA 4583, 4603, 4955, 4964, 5042, 5046–5048, 5071
  PROVENZAL 5046
LLUTXENT 5109
LORCA 4599, 4723, 4814, 4933, 4951, 5016, 5058, 5091, 5092
MAESTRAT 4649
MÁGREB 4783, 4872, 4944, 5118
MÁLAGA 4575
MALEJÁN 4750
MALLORCA 4580, 4717, 4742, 4767, 4793, 4840, 4868, 4889, 4892, 4903, 4925, 4927, 5023, 5034, 5036, 5038, 5063, 5066, 5078, 5106
MANCHA, LA 4720
MANUSCRITOS 4580, 4754, 4755, 4839, 4885, 4903, 4967, 4996
MARCA HISPANICA 4962, 5126
MARCA SUPERIOR 5011, 5013
MARCAS 4586, 4715, 4752, 4761, 4763, 4805, 4878, 4915, 5011, 5013, 5072, 5074, 5077, 5104, 5116, 5126
  ver FRONTERAS
MARINA ALTA ALICANTINA 4598
MATEMÁTICA MEDIEVAL 5110
MAZALQUIVIR 5118
MEDICINA ANDALUSÍ 4733, 4828, 4842, 4887, 4898, 4928, 4975, 5026, 5112
  HEBREA 4948
  MEDIEVAL 4842, 4948, 5111
  MORISCA 4887
MEDINA ELVIRA (Ilbīra) 4575
MENORCA 4742, 4793
MERCENARIOS 4776, 4964
MESONES DE ISUELA 4950
MESTA, LA 4855
MEZQUITAS 4611, 4682, 4788, 4831, 5081, 5082
MIJARES, RÍO 5008
MIRAVET 4652
MÍSTICA ISLÁMICA 4573, 4576, 4577, 4594, 4604, 4616, 4848, 4880, 4971, 4975, 5028
MONTE MOLLET 4649
MOLA, LA 4661
MOLINOS 4717, 4758, 5070
MONASTIR 4795, 4941
MONTE MARINET 4649
MONTE MOLLET 4652
MONTEAGUDO 4899
MONTEPELLIER 4842
MORELLA 4864
MORISCOS 4572, 4595, 4646, 4660, 4666, 4671, 4672, 4674, 4705, 4718, 4727, 4728, 4755, 4783, 4792, 4794, 4797, 4799, 4800, 4811, 4820, 4824, 4831, 4839, 4843, 4859,

4862, 4863, 4883, 4885–4887, 4902, 4904, 4911, 4953, 4967, 4968, 4988, 4991, 4999, 5083–5085, 5094, 5114, 5117, 5119, 5124
EXPULSIÓN MORISCOS 4672, 4730, 4824, 4883, 4911, 5083–5085, 5123, 5124
REBELIÓN MORISCOS 4886, 4911
REVUELTA DE ESPADÁN 4886
MOROFILIA 5003
MOROS Y CRISTIANOS 4773, 4790
MOZÁRABES 4619, 4749, 4779, 4786, 4836, 4907, 5018, 5021
MUDÉJARES 4579, 4582, 4590–4592, 4597, 4603, 4632–4634, 4645, 4670–4672, 4678–4681, 4683, 4691, 4695–4698, 4700–4702, 4708, 4710, 4713, 4714, 4716, 4729, 4737, 4741, 4745, 4794, 4799, 4808, 4809, 4811, 4819, 4830, 4833, 4841, 4844–4846, 4849, 4852, 4858, 4859, 4861, 4864, 4874, 4876, 4879, 4896, 4905, 4906, 4910, 4911, 4948, 4960, 4963, 4972, 4981, 4991–4994, 4999, 5002, 5004, 5005, 5007, 5010, 5024, 5026, 5027, 5030, 5037, 5047–5051, 5053, 5054, 5062, 5069, 5089, 5090, 5102, 5103, 5107, 5115, 5121
ALJAMAS MUDÉJARES 4698, 4745, 4846, 4876, 4910, 4951, 5030, 5051
REVUELTA MUDÉJAR 5090
MUEL 4590
MUJERES 4577, 4615, 4961, 5089
MULA 4723, 4814, 5058
MULADÍES 4765, 4766
MURALLAS 4588, 4812, 4831, 4897, 4977, 5033
MURCIA 4576, 4594, 4596, 4631, 4638, 4667, 4675, 4680, 4719, 4721, 4723, 4726, 4774, 4781, 4810, 4814, 4823, 4825, 4844, 4848, 4857, 4869, 4880, 4899, 4900, 4933, 4934, 4937, 4949, 4951, 4965, 4970, 4977, 4978, 4983, 4985–4987, 4999, 5015–5021, 5025, 5026, 5028, 5030, 5058, 5089, 5090, 5091, 5092, 5107, 5108, 5117, 5118, 5122
NÁJERA 4707
NAVARRA 4841, 4990
NAVEGACIÓN 4769, 4865, 4917, 4918, 4943, 5086
NORIAS 4653, 4692, 4933, 4938, 4970
NOVELDA 4642, 4661, 4881, 4904
NUBLA 5017
NÚMEROS 4903
NUMISMÁTICA ANDALUSÍ 4617, 4736, 4771, 4772, 4825, 4873, 4892, 4900, 4909, 4957, 4982, 4990, 5002, 5036, 5055, 5077
OBISPADOS 4879
OCCIDENTE MUSULMÁN 4872, 4944, 4959
OLIVA 4653
OLVERA 4578
ONDA 4954
ONDARA 4796
ONOMÁSTICA ÁRABE 4605, 4722, 4784, 4789, 4875, 4966, 5006, 5123
CASTELLANA 5123
CATALANA 4742
MORISCA 4672
ONTINYENT 4827, 4852
ORÁN 4782, 5056
ÓRDENES MILITARES 5075
ORIHUELA 4710, 4818, 4834, 4868, 4881, 4890, 4922, 4924, 4953, 4965, 5092, 5122
ORONIMIA ÁRABE 4834
ORTEJÍCAR 4578
OSMA 4713
PALACIOS 4635, 4899, 5023, 5066
PALMA DE MALLORCA 4669, 4889, 5034, 5088
PAMPLONA 4707, 4715
PATERNA 4593
PECHINA 4574
PEDROLA 5009
PENEDÉS 4643, 4803, 4804
PEÑÍSCOLA 4684
PERTUSA 4858
PETRER 4710, 4890, 4988, 4989
PINTURA MUDÉJAR 4579, 4905, 5121
PIRATERÍA 4732, 4768, 4840, 4865, 4925, 4926, 4943, 5086
PIRINEOS 4624
POESÍA ÁRABE 4635, 4694, 4995, 5045, 5108, 5046
POLÉMICAS 4799, 4945
POZOS 4758, 4851
PROSTITUCIÓN 4961
PUENTES 4812, 5001
PUERTOS 4769, 4865, 4943, 5038, 5086, 5106
QANĀT(S) 4643, 4851, 4937, 5001
RÁBITAS 4607–4609, 4611–4613, 4640, 4662, 4668, 4689, 4795, 4803, 4855, 4932, 4941, 5029
RELACIONES 4583, 4601, 4638, 4686, 4693, 4730, 4756, 4764, 4769, 4776, 4777, 4786, 4799, 4817, 4869, 4906, 4913, 4925, 4927, 4953, 4956, 4962, 4964, 5038, 5042, 5056, 5071, 5095, 5096, 5102, 5106, 5110, 5118
COMERCIALES 4686, 4764, 4908, 4917, 4918, 4927, 4943, 4956, 5095, 5106, 5114
DIPLOMATICAS 4776, 4887, 4927
RELIGIÓN CRISTIANA 4644, 4676, 4797, 4799, 5065, 5102
MUSULMANA 4754, 4799, 4801, 4885, 4945, 4971, 5065, 5071
REPARTIMIENTOS 4762, 4868, 4871, 5063, 5078, 5092
REPOBLACION CRISTIANA 4578, 4596, 4655, 4659, 4673, 4684, 4706, 4716, 4778, 4845, 4866, 4871, 4876, 4912, 4920, 4952, 4992, 5005, 5010, 5024, 5099, 5126
RICOTE 4723
RIEGOS 4631, 4653, 4669, 4703–4705, 4726, 4758, 4770, 4780, 4851, 4856, 4857, 4922–4924, 4933, 4937, 4939, 4970, 4991, 5001, 5009, 5015–5018, 5068, 5070
RIOJA, LA 4714, 4974
ROSELLÓN 4907
RURALISMO 4657, 4658, 4705, 4758, 4762, 4867, 4871, 5076, 5093
SAGUNTO 4768, 4827, 4870
SAN CARLOS DE LA RÁPITA 4689

SAN JUAN DE LA PEÑA 4996
SANTOMERA 5021
SEDA 4949
SEGRE, RÍO 5039
SEVILLA 4731
SFAX 4795
SICILIA 4867
SIGÜENZA 4713
SISTEMAS DEFENSIVOS 4610, 4647, 4654, 4751, 4768, 5014, 5058, 5076
SOCIEDAD ANDALUSÍ 4577, 4602, 4638, 4657, 4658, 4688, 4705, 4726, 4734, 4735, 4752, 4764–4766, 4777, 4779, 4786, 4791, 4793, 4835, 4848, 4855, 4857, 4867, 4869, 4871, 4908, 4932, 4962, 4966, 5031, 5093, 5112
SUFISMO 4573, 4576, 4577, 4604, 4616, 4848, 4975, 4880, 4594, 5028
SUPERSTICIONES 4639, 4902, 4987
SUSA 4941
TAIFAS 4581, 4685, 4759, 4825, 4873, 4892, 4900, 4916, 4957, 4976, 5061, 5096
TARAZONA 4972
TARRAGONA 4626, 4629, 4741, 4804, 4932, 4933
TECNOLOGÍA HIDRÁULICA 4758, 4933, 4937, 4970
TEJERÍAS 4592
TERUEL 4579, 4633, 4645, 4679, 4681, 4683, 4706, 4743, 4830, 4905, 4906, 4912, 4981, 4992–4994, 5069, 5074, 5099, 5116, 5121
TESOROS MONETARIOS 4736, 4982
TEULADA 4646
TIEMPO 4801
TÍTULOS ÁRABES 4722
TOBARRA 4720, 4724
TOLEDO 4638, 4731, 4903, 5056
TOPONIMIA ÁRABE 4621–4626, 4630, 4638, 4643, 4725, 4762, 4784, 4789, 4795, 4802–4804, 4834, 4847, 4869, 4989, 4997, 5015–5021, 5041, 5098, 5105
  ARAGONESA 5098
  BERÉBER 4643
  CATALANA 4622, 4738, 4742, 4834, 5098
  LATINA 5008
  MOZÁRABE 5018, 5021, 5041
TORRE BUFILLA 4652
TORRECID 4760, 4969
TORRELLAS 4808
TORRES 4645, 5032
TORTOSA 4647, 4879, 5074
TOSSAL DE SOLIBEMAT 5039
TRADICIONES ISLÁMICAS 4690
TRADUCCIONES 5112
TRASMOZ 4744
TRIBALISMO 4657, 4658
TUDELA 4656, 5077
TUDMĪR 4823, 4934
TUMBAS 5025
TÚNEZ 4656, 4782, 4783, 4795, 4800, 4831, 4883, 4893, 4927, 4941, 5022, 5123, 5124
TURCOS 4768, 4794, 4911, 4925, 4926, 5083–5085
ULEMAS 4940
URBANISMO MUSULMÁN 4587, 4652, 4656, 4669, 4692, 4709, 4712, 4721, 4743, 4745, 4764, 4770, 4774, 4777, 4780, 4788, 4806, 4812, 4814, 4822, 4823, 4827, 4831, 4838, 4846, 4854, 4870, 4899, 4908, 4910, 4929, 4938, 4940, 4951, 4977, 4980, 4983, 4998, 5023, 5026, 5033, 5040, 5058, 5059, 5072, 5080, 5081, 5082, 5094, 5104
  MUDÉJAR 4846, 4910, 4951
URREA DE JALÓN 4754, 4755
VALENCIA 4582, 4605, 4636, 4637, 4639, 4650, 4654, 4660, 4673, 4680, 4684, 4695–4699, 4701, 4706, 4726–4728, 4731, 4759, 4768, 4769, 4781, 4789, 4791, 4807, 4816, 4832, 4843, 4856, 4857, 4866, 4868, 4871, 4874, 4884, 4896, 4900, 4901, 4919, 4920, 4937, 4939, 4960, 4961, 4979, 4998, 5002, 5037, 5040, 5049–5051, 5053, 5054, 5067, 5068, 5096, 5120
VALL D'ALCALÀ 5032
VÉLEZ 4965
VENTANAS 4860
VESTIDOS 4600
VIAJES 4629, 4978, 5022
VÍAS ANDALUSÍES 4647, 4675, 4724, 4788, 4804, 4935, 4936, 5015, 5018, 041
VILA-REAL 4711
VILLENA 4773, 4802
VINALOPÓ, RÍO 4661
VINARÓS 4665, 4684
XÀTIVA 4641, 4781, 4827, 4982, 5101
YECLA 4675, 4725, 5052
YESERÍAS 4691
ZARAGOZA 4581, 4635, 4678, 4679, 4683, 4685, 4687, 4712, 4736, 4743, 4745, 4748, 4750, 4761, 4778, 4779, 4808, 4811, 4812, 4822, 4835–4838, 4861, 4887, 4895, 4900, 4906, 4909, 4914, 4916, 4950, 4957, 4973, 4976, 4990, 5009, 5010, 5074, 5077, 5079, 5081, 5082, 5087, 5096, 5099, 5113, 5116
ZOCOS 4764

LA COLECIÓN DE *FUENTES ARÁBICO-HISPANAS*

Por
JESÚS ZANÓN

La edición de la colección de las *Fuentes Arábico-Hispanas* es fruto de un acuerdo firmado en 1988 entre el antiguo Instituto Hispano-Árabe de Cultura (I.H.A.C.) -actual Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (I.C.M.A.)- y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), en el marco de las actividades del programa "Al-Andalus 92". Los editores y responsables científicos son los Dres. Mercedes García-Arenal, Manuela Marín, Luis Molina y José Pérez Lázaro. En dicho acuerdo se contemplaba la edición de quince obras, nueve de las cuales han salido a la luz en el momento de escribir estas líneas, y el resto aparecerán próximamente. La idea que subyace en este proyecto es la recuperación del mayor número de textos inéditos de autores andalusíes o necesitados de una edición científica, la elaboración de sus correspondientes estudios, y, en determinados casos, la traducción de dichos textos. Se trata de un trabajo de edición de largo alcance, planificado, apoyado y financiado institucionalmente.

A continuación se ofrece la relación de autores, títulos y editores. De las obras ya aparecidas se dará una somera información de su contenido e importancia, pero no una reseña propiamente dicha.

nº 1: ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Kitāb al-ta'rīj (La Historia)*. Edición y estudio por Jorge Aguadé. Madrid, 1991. 163 pp. de texto castellano y 224 pp. de texto árabe.

El estudio consta de las siguientes partes: 1) biografía de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb; 2) sus obras, maestros y discípulos; 3) el *Ta'rīj* de Ibn Ḥabīb y 4) notas al texto árabe, índice anotado de personajes no mencionados en las notas y

bibliografía. La parte árabe consta de la edición crítica del texto y unos índices de personas, lugares, y pueblos y tribus.

Se trata de la única Historia universal conservada escrita por un autor andalusí. Es, además, la primera obra de historia escrita en al-Andalus. Sus noticias nos son conocidas con más detalle por otras fuentes posteriores. Sin embargo, debido a su antigüedad, es una fuente de primera magnitud para el estudio de la historia cultural de al-Andalus.

nº 2: ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), *Mujtaṣar fī l-ṭibb (Compendio de medicina)*. Introducción, edición crítica y traducción: Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste. Madrid, 1992. 145 pp. de texto castellano y 153 pp. de texto árabe.

Consta de una Introducción dividida en dos secciones. En la primera, bajo el epígrafe "La medicina en al-Andalus" se analizan las principales corrientes médicas en al-Andalus: la "medicina monástica", de tradición greco-latina; la "medicina del Profeta", definida como "empírico-creencial", de tradición preislámica; y la "medicina islámica", de tradición greco-romana-bizantina, conocida en el mundo árabe a través de las traducciones de los ss. VIII-IX. Situado el contexto histórico, se ofrece un análisis del *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, obra en la que aparecen representadas las corrientes de la "medicina del Profeta" y la "medicina islámica" apuntadas anteriormente, y un estudio de Ibn Ḥabīb como autor de obras de medicina. La segunda parte de la obra consta de la traducción anotada, a la que le siguen unos índices temáticos, onomásticos, de etnias, de topónimos y de citas coránicas. A continuación se ofrece una relación de fuentes y bibliografía. La cuarta parte la conforma la edición crítica de la obra y los índices de la edición, a los que se añade un glosario árabe-español y español-árabe de los términos técnicos. Como en el caso del *Ta'rīj*, el interés del *Mujtaṣar* radica en su antigüedad. Se trata de la primera obra andalusí, y la única conocida hasta ahora, donde se desarrolla la "medicina del Profeta".

nº 3: Muḥammad b. Ḥārit̲ al-Jušanī (m. 361/971), *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*. Estudio y edición crítica por María Luisa Ávila y Luis Molina. Madrid, 1992. 48 pp. de texto castellano y 427 pp. de texto árabe.

La obra está dividida en dos partes. Un estudio, donde se analizan la obra y su autoría, y las relaciones entre el texto editado y las obras biográficas del mismo Ibn Ḥārit̲, Ibn al-Faraḍī, Ibn Mufarriŷ y el cadí ʿIyāḍ. A continuación se traza una biografía del autor y se ofrece una relación de sus obras. El estudio se cierra con una descripción del manuscrito, los criterios de la edición, fuentes y bibliografía. El cuerpo de la obra lo constituye la edición crítica del texto, seguida por unos índices de personas y de lugares.

El interés de esta obra radica tanto en la riqueza de sus noticias como por ser el primer diccionario biográfico de ulemas andalusíes editado (los *qudāt Qurṭuba*, del mismo autor, aun perteneciendo a la literatura biográfica, debería catalogarse

aparte por dedicarse específicamente a los jueces cordobeses). Da comienzo, por tanto, a un género fundamental para el estudio de la historia social y cultural de al-Andalus.

nº 4: Abū Marwān ʿAbd al-Malik Ibn Zuhr (m. 557/1162), *Kitāb al-agdiya (Tratado de los alimentos)*. Edición, traducción e introducción por Expiración García Sánchez. Madrid, 1992. 196 pp. de texto castellano y 185 pp. de texto árabe.

La obra consta de las siguientes partes: 1) Introducción, en la que se estudia el autor y la obra y se describen los manuscritos existentes; 2) los manuscritos utilizados y criterios de la edición; 3) traducción del texto árabe; 4) fuentes y bibliografía; 5) índices de la traducción. La parte árabe consta de la edición crítica y de unos índices de la edición.

El *Kitāb al-agdiya* contiene dos partes diferentes: 1) un tratado de los alimentos, y 2) un tratado de higiene. La editora y traductora destaca que, aunque el autor sigue el esquema de otras obras orientales, introduce términos específicamente andalusíes y determinadas costumbres locales. Por otro lado, frente a algunas teorías consagradas, Ibn Zuhr expone su desacuerdo; mezcla, por tanto, el saber transmitido con la crítica formulada a partir de la experiencia práctica.

nº 6: Ibn Hišām al-Lajmī (m. 577/1181), *Al-Madjal ilà taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān (Introducción a la corrección del lenguaje y la enseñanza de la elocuencia)*. Edición crítica, estudio e índices por José Pérez Lázaro. Madrid, 1990. Volumen I (texto castellano), 219 pp. Volumen II (texto árabe), 600 pp.

El volumen I corresponde al estudio y está dividido en dos capítulos. En el primero se estudian las obras de *laḥn al-ʿāmma* en el Occidente islámico, la vida y la obra de Ibn Hišām al-Lajmī y la obra objeto de la edición. En el capítulo segundo se estudian los fenómenos gramáticales del dialecto andalusí a través de *al-Madjal*, dedicándose apartados específicos a la fonología, morfología, sintaxis, léxico y contaminaciones romances. Finaliza el volumen con una amplia relación de fuentes y bibliografía. El segundo volumen se compone de la edición crítica del texto árabe y unos índices de citas coránicas, hadices, palabras tratadas por el autor, proverbios y locuciones proverbiales, versos, *raŷaz*, obras citadas, gramáticos y lexicógrafos, topónimos y grupos humanos.

El *Madjal* de Ibn Hišām es una obra sobre las incorrecciones del vulgo frente al árabe considerado puro o literal, es decir, refleja la lengua tal como se hablaba en su época. Una parte de la obra está dedicada a criticar las obras que, sobre el mismo género, escribieron dos autores anteriores, el sevillano al-Zubaydī (m. 316/928-379/989) y el siciliano Ibn Makkī (501/1107). Ello permite conocer, no sólo el estado del dialecto andalusí en el siglo XII, época de Ibn Hišām, sino el grado de su evolución desde el siglo X. El *Madjal* es, sin duda, una de las fuentes

más valiosas para el estudio del dialecto andalusí (la más importante hasta la época del autor).

nº 7: Abū Muḥammad al-Rušātī (m. 542/1147) e Ibn al-Jarrāṭ al-Išbīlī (581/1186), *Al-Andalus en el Kitāb Iqtibās al-anwār y en el Ijtiṣār Iqtibās al-anwār*. Edición con introducción y notas por Emilio Molina López y Jacinto Bosch Vilá. Madrid, 1990. 42 pp. de texto castellano y 244 de texto árabe.

La obra consta de un estudio y de la edición árabe. Al estudio le precede un prólogo donde se exponen los pasos seguidos para localizar los manuscritos de las obras editadas y el papel desempeñado por el desaparecido J. Bosch Vilá; le siguen unas escuetas biografías de al-Rušātī e Ibn al-Jarrāṭ, ya trazadas con todo detalle en trabajos previos de los editores; una descripción y valoración de los contenidos de las obras, y, finalmente, la descripción de los manuscritos y los criterios seguidos en la edición. La edición del texto árabe viene acompañada de los correspondientes índices de personas, pueblos y tribus, y de topónimos.

Como reza el título del libro, se trata de la edición parcial de dos diccionarios de gentilicios, el segundo resumen del primero. Se han editado las entradas relativas a las *nisba*-s o gentilicios que se refieren a lugares de al-Andalus, y se ha dejado para una publicación venidera la edición de las que proceden de otros lugares del mundo islámico y las relativas a familias y tribus. Los problemas textuales del *Kitāb Iqtibās al-anwār* se han remediado en parte con la ayuda de su resumen, el *Ijtiṣār Iqtibās al-anwār*. La parte relativa a la letra *alif* de ambas obras permanece perdida, y se ha suplido con la edición de las partes correspondientes a la letra *alif* del *Kitāb al-qabas* del oriental al-Bilbīsī (728-802/1327-1399) y del *Kitāb ṣilat al-simṭ* de Ibn al-Šabbāṭ (s. XIII). Las obras de este género tienen como objeto establecer el origen de las *nisba*-s, dando, por tanto, información de tipo genealógico, geográfico, histórico y biográfico. Las partes editadas de las obras de al-Rušātī e Ibn al-Jarrāṭ son, sobre todo, muy ricas en información geográfica, lo que las hacen, a partir de esta edición, necesarias para el estudio de la geografía de al-Andalus.

nº 8: Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), *Kitāb al-mustagīṯīn bi-llāh (En busca del socorro divino)*. Edición crítica y estudio por Manuela Marín. Madrid, 1991. 132 pp. de texto castellano y 209 pp. de texto árabe.

La obra consta de dos partes. Un estudio, exhaustivo, de la vida y la obra de Ibn Baškuwāl y, en segundo lugar, de la obra editada, cerrándose con unas conclusiones. El estudio lleva anexo unos índices propios y una relación de fuentes y bibliografía. La segunda parte consta de la edición crítica del *Kitāb al-Mustagīṯīn bi-llāh*, precedida de los criterios seguidos en la edición y unas notas críticas al contenido del texto árabe. Cierran la edición unos índices de personas, de comunidades y pueblos, de transmisores, de lugares, de obras citadas en el texto, de aleyas del Corán y de hadices.

El *Kitāb al-Mustagīṯīn bi-llāh* es una obra de relatos acerca de hombres piadosos que en algún momento de su vida pasaron por una situación difícil y debieron recurrir al socorro divino. Los relatos son tanto de origen andalusí como orientales y norteafricanos. Pertenece a un género literario de larga tradición literaria. Sin embargo, pocos textos andalusíes de este tipo han llegado hasta nosotros. La obra, plagada de tradiciones proféticas, anécdotas históricas y relatos populares, tiene un interés especial para el estudio de la vida y prácticas ascéticas en al-Andalus y en todo el ámbito arabo-islámico, pero también es de utilidad para el estudio de distintos aspectos de la historia cultural en general.

nº 9: Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565/1169), *Al-Muᶜrib ᶜan baᶜḍ ᶜaŷā'ib al-Magrib. (Elogio de algunas maravillas del Magrib).* Introducción, edición y traducción por Ingrid Bejarano. Madrid, 1991. 306 pp. de texto castellano y 178 pp. de texto árabe.

La parte castellana esta dividida en los siguientes apartados. Un preámbulo, en el que se realiza un estudio completo de la vida y la obra de Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, y se describe el manuscrito del *Muᶜrib* con observaciones a la edición y traducción. En segundo lugar se ofrece la traducción anotada del texto árabe. Se cierra con una bibliografía, glosarios de nombres de estrellas y constelaciones, de términos científicos y un índice de versos. La parte árabe consta de la edición crítica del *Muᶜrib*.

El *Muᶜrib* es un tratado cosmográfico en el que se puede encontrar información sobre geografía, biología, geología y astronomía. Además, aspecto poco común en los tratados científicos, su autor cuida la prosa, la adorna con versos e introduce citas del Corán y de la tradición profética, como hacían los cultivadores de *adab*. El interés del *Muᶜrib* es, por tanto, doble: científico y literario. Es también importante para el estudio de las tradiciones populares, pues Abū Ḥāmid sumaba a su calidad de erudito las de incansable viajero y buen observador.

nº10: Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565/1169), *Tuḥfat al-albāb. (El regalo de los espíritus).* Presentación, traducción y notas por Ana Ramos. Madrid, 1990. 145 pp.

La obra se compone de una Introducción sobre la vida de Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, la literatura geográfica y la *Tuḥfa*, unas observaciones a la traducción y una relación de las unidades de peso y medida citadas en el texto. A continuación se ofrece la traducción sobre la edición de G. Ferrand, y se cierra con una bibliografía citada en las notas y unos índices onomástico, de nombres geográficos y étnicos, de edificaciones notables y de nombres relacionados con la naturaleza.

Parte de los contenidos de la *Tuḥfa* son análogos a los del *Muᶜrib*: geografía y biología. Sin embargo la *Tuḥfa*, más breve, contiene proporcionalmente muchos más relatos fantásticos y legendarios, y su estilo es más llano, a veces muy cercano a la lengua hablada.

En el momento de escribir estas líneas no han visto la luz los siguientes títulos anunciados de próxima aparición:

nº 5: Aḥmad b. Mugīṯ al-Ṭulayṭulī (m. 459/1067), *Al-Muqniᶜ fī ᶜilm al-šurūṭ*. Introducción y edición crítica por Francisco Javier Aguirre Sádaba.

nº11: Ibn Wāfid (m. 467/1074), *Kitab al-adwiya al-mufrada*, Estudio, edición crítica y traducción por Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer.

nº12: *Libro de los dichos maravillosos*. Estudio y edición crítica por Ana Labarta.

nº13: Abū ᶜAlī al-Ḥusayn Ibn Bāṣo (m. 716/1316), *Risālat al-ṣaḥīfa al-ŷāmiᶜa li-ŷamīᶜ al-ᶜurūḍ*. Estudio, edición crítica y traducción por Emilia Calvo Labarta.

nº14: Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), *Kitāb al-ḥawādīṯ wa-l-bidaᶜ*. Estudio y traducción por María Isabel Fierro.

nº15: Al-Ṭignarī (s. V-VII/XI-XII), *Zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḏhān*. Estudio y edición crítica por Expiración García Sánchez.

Como conclusión, puede afirmarse que nos encontramos ante un proyecto editorial totalmente necesario. Los títulos publicados, o anunciados de inminente aparición, son todos de un gran valor para el estudio de la historia de al-Andalus. Por otro lado, los editores y/o traductores de cada una de las obras concretas han elaborado su trabajo con rigor, lo que las convierte en instrumentos de consulta ineludible. Sería de gran utilidad que esta labor editorial emprendida continúe en años venideros, con la aparición de nuevas ediciones de fuentes arábico-hispanas.

CORRIENTE, F., *Relatos píos y profanos (notas a una edición)*

La literatura escrita por los moriscos goza de un privilegio que cada día se acrecienta: tener consumados especialistas que realizan espléndidas ediciones y estudios. En esta línea está el libro *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón* (1), editado y anotado por Federico Corriente y prologado por M.ª Jesús Viguera. La sola constancia de ambos nombres me exime de mostrar pormenorizadamente las cualidades científicas de la edición y prólogo, que es –para mí– uno de los mejores que he visto en muchos años. Las 42 páginas del prólogo constituyen una completísima suma del problema de la literatura morisca en general y del libro de Urrea, notas e índices de Federico Corriente: Completos y sugerentes son el índice de nombres propios, el repertorio de voces interesantes (2), la lista de expresiones árabes y el repertorio de citas coránicas; las notas son precisas y claras, y la transcripción está realizada con sumo cuidado.

Dicho esto, me voy a detener en el examen de las *notas lingüísticas* de F. Corriente, que preceden a la edición del texto. Ninguna observación de importancia tengo que hacer sobre el apartado «vocalismo» (3); sí algunas sobre el consonantismo.

Dice F. Corriente que «la bilabial implosiva es representada indiferentemente con /b/ o /w/» (4), ejemplos: *Kobdos* (35r), *ciwdat* (7r). No es exacto: Predomina /b/ y, en ocasiones, alternan (5). Este es el típico estado vacilante del siglo XV-principios del XVI, con la vocalización de la consonante implosiva; de ahí las ultracorrecciones como *kabtela* (46r), frecuentes en esa época precisamente por existir la conciencia lingüística de que las formas con b eran más «cultas»; sin embargo, seguramente habría que eliminar el ejemplo *bibda* (25v) pues se trata de la consonantización de /u/ latina, tan conocida y antigua, y no de una ultracorrección (6). La ocasional eliminación de la labial implosiva

(1) Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990.

(2) Sobre el que después me extenderé.

(3) En todo caso añadir algún ejemplo de vacilación dialectal en la forma de diptongo: *Kwantra* , pp. 78 y 115.

(4) P. 56.

(5) Por ejemplo *cibdat/ciwdadest,* p. 63.

(6) Vid. Corominas-Pascual, s.v.

merece también un comentario específico (7); dos son los ejemplos que cita F.C.: *katibos* (24v) y *eskiritunas* (26r); en el segundo caso se trata de la eliminación de la implosiva en un cultismo, lo que es frecuente en todas las épocas; más interés tiene *katibos*: la pérdida de la implosiva se da ya en el siglo XII (8), y durante la Edad Media alterna la que podríamos llamar pronunciación «popular» –con pérdida de la implosiva– y la «culta» –con su conservación (9)–; la variante «popular» llega hasta principios del siglo XVI, pero lo que resulta más interesante es la noticia que nos ofrecen Corominas-Pascual: la forma que tratamos la emplea Lope de Vega como «forma de moriscos».

En el mismo párrafo escribe F.C.:

> «Ocasionalmente aparece la grafía >w< donde el castellano tiene /b/ (vgr., 44 v *palawras, awríya*, 133v *lawran*, quizás porque el corte silábico se hiciera a la árabe) y por el contrario >b< donde se esperaría >w< (vgr., 187r *kontinubar* y 194v *kontinubo*), lo que parece acusar una gran debilidad de la fricativa intervocálica, alofónica de /b/»

Creo que el problema está mal planteado puesto que –como bien sabe F. Corriente– hay dos aspectos distintos en el tema de las labiales sonoras: Uno es el de la correlación de fonemas entre las dos lenguas, y otro muy distinto el de la evolución del sistema español de las consonantes labiales sonoras. La grafía >w< no indica «debilidad de la fricativa intervocálica», es lo esperado por cuanto en el español medieval había un *fonema* fricativo, cuyo correlato árabe no podía ser /b/, que era oclusivo, por lo que ya en las jarchas es transcrito como >w<, el «fricativo» sonoro árabe. Ahora bien, la distinción fonológica medieval entre -/b/- y -/b/- se había perdido en la segunda mitad del siglo XIV, de ahí que pueda aparecer *katibos* –citado antes–, con una grafía antietimológica. No, el castellano nunca tuvo /b/ en *palabras*, sino /b/. Caso completamente distinto es *Kontinubar* por tratarse de una consonante antihiática.

También merece un comentario especial el siguiente párrafo:

> «Es excepcional la preservación de /b/ en /mb/ en129r *lonbo* y 141v *palomba*, así como su epéntesis en /mr/, vgr. 39v *kánbara* "cámara", 106v *kombarás* "comerás" y 170v *konbarán* "comerán" (frente a 138v *bemares* "mimbrales"), su aparición por disimilación de /m/ en 150r *márbol*, y su caída en 28v *ko'arde*».

No se puede tratar de la misma forma el mantenimiento del grupo latino MB –quizá debido a dialectalismo (10)–, y la evolución del grupo romance M'R > MBR, que, en el verbo, era frecuente hasta el siglo XVI y de la que quedan restos en el habla actual. El caso de *cámbara* es muy interesante, pero no lo vamos a tratar (11). Muy interesante es la forma *co'arde*, puesto que podría pensarse no es una caída de la labial, sino en un galicismo.

---

(7) Ya sé que en unas simples notas no se puede realizar un comentario lingüístico completo; digo esto porque mis observaciones no quieren menoscabar, en absoluto, el trabajo de F. Corriente.

(8) Vid. V.R.B. Oelschläger: *A Medieval Spanish Word-List*, Madison; R. Ménéndez Pidal: *Cantar de Mio Cid*, Madrid, 1964; y Corominas-Pascual.

(9) O vocalización, ya a mediados del XIII.

(10) Aunque no forzosamente, como es sabido, y, en todo caso, no a aragonesismo, que reduce el grupo, sino a lo mejor a riojanismo.

(11) Vid. Corominas-Pascual.

Está bien tratado el tema de la conservación/aspiración de F latina, pero muy escuetamente, puesto que las vacilaciones gráficas existentes afectan al problema del manuscrito, como veremos.

En cuanto a la sonorización de las sordas intervocálicas latinas, dice F.C. que «se ajusta al uso castellano, con ocasionales desviaciones». Y, sin más explicaciones (12), se mezclan las churras con la merinas, pues se cita –por ejemplo– *taleka* junto a *físigo*: conservación de sorda y sonorización. Los casos de conservación de sordas intervocálicas, realmente pocos (13), son aragonesismos del texto, los de sonorización pueden serlo o no: seguramente lo son *kridar* (pp. 66 y 181), quizá *físigo* (109v) incluso *botiga* (163v) (14), pero otras como *segreto* (pp. 98 y 178) pueden ser restos de antiguos semicultismos, como la sonora de *lágrima*, etc.

En lo que respecta a las nasales, resulta evidente que en *tamal* (4r y 21r) o en *au-me* (100r) hay una asimilación de nasales, por lo que no sé si se puede hablar de «frecuente caída de /n/ en cuda silábica» (p. 57), puesto que –como bien señala F.C.– puede tratarse en muchos casos de descuidos del copista. Caso distinto es *ibierno* (36v), en donde no hay pérdida de nasal sino conservación de la forma etimológica, forma que no era rara en el siglo XVI, y que todavía hoy perdura en amplias zonas; y lo mismo cabe decir de *mesajería*, sin /n/ antietimológica, no rara en la Edad Media, sobre todo en la zona aragonesa y riojana. En la misma línea está *konfundido* (36v), con asimilación del grupo NF, tan frecuente en la Edad Media (15).

Tampoco creo que se pueda decir que «por ultracorrección, aparece una /n/ antietimológica, vgr., 55r *rrenkón*-114v *rrekón*, 102r *enxiemplo* y 165v *nuncas*», puesto que la forma *rencón* se da en castellano desde el siglo XIII (16), *enxiemplo* ya en el Cid, y *munchas* es muy frecuente en el siglo XVI y todavía hoy sigue dándose en el habla vulgar.

Como vemos, de nuevo se mezclan diversos fenómenos, por la maldita manía de tomar como base el español normativo.

En las líquidas, dice el profesor Corriente que es «difícil sacar conclusiones de grafías como 44v *milyas* y 78v *umilyaba*, frente a 42 *rallena*, que reflejan diversamente el esperable resultado /l/ de /ly/ en aragonés» (p. 57). No tan difícil. Las grafías *ly* son normales tanto en las jarchas como en los textos moriscos para la representación del romance /l/ precisamente porque el árabe no tiene este fonema. Para las formas *eskoxido* (186r), *akonsexame* (186r) y *mortaxado* (190v), que F.C. considera ultracorrecciones «donde quizá se busca evitar la evolución aragonesa hacia /c/». Es buena explicación, pero no se entiende que, para evitar la dialectal /c/ se ponga /s/; sería preferible pensar

---

(12) Que, una vez más, sin duda se deben a lo conciso de la explicación.

(13) *Kayato* (17r), *bipra* (110), *taleka* (195v).

(14) Ya con sonora en 1902 –Menéndez Pidal, Orígenes–, pero pueden ser formas alterantes entre la conservación –como en *botica*– y la sonorización – como en *bodega*–. Vid.Corominas-Pascual, los cuales afirman que Correas da la forma *botiga* como típica de Aragón.

(15) *Cofonder* ya en el Poema de Mio Cid.

(16) Por el contrario, la forma sin nasal podría ser «arabizante» o dialectal aragonesa.

en casos de ensordecimiento del castellano /z/. En el caso de *marabijaron* (169r), aunque ciertamente podría tratarse de una ultracorrección, no hemos de olvidar que la solución castellana es semiculta, y que *maravija* se encuentra en el Libro de Alexandre, por lo que podría tratarse de un ejemplo de conservación de la forma popular.

En cuanto al *repertorio de voces interesantes*, es algo de agradecer por todos los filólogos por su importancia. A modo de ejemplo señalemos *nueño* (121v) «abuelo», del latín vulgar *nonnu*, español *ñoño* (17), ejemplo único –que sepamos– con este significado; *logar* «alquilar»; *consuerta* «reunida»; *enfestullar* «fijar la mirada»; *escaso* «avaro», acepción castellana en el siglo XIV; *kostiella* «trampa», etc. No podemos olvidar el empleo del cultismo *joven*, como tampoco las formar ¿populares? con ¿palatalización? de la nasal *iñorar* y *eñobar* «innovar» (18) y ¿qué decir de la forma *eñía* «encía»?, que muestra una vez más la solución /n/ para NG + e,i. Es tanta la riqueza léxica que merecería un estudio pormenorizado; sólo pondré un ejemplo más de su interés: *curra* «ombligo» se encuentra también con este significado en R. Martí, lo que confirmaría la raíz árabe (19).

Como tantos otros textos aljamiados procedentes de Aragón, abundan los aragonesismos de todo tipo –fonéticos, morfológicos, léxicos–, en los que no voy a entrar; pero, como es normal en la época, no escasean los castellanismos, e incluso algún relato está casi completamente en castellano con algún que otro aragonesismo, como sucede con el *recontamiento de la ciudad de allatón* (pp. 227 y ss).

En resumen, nos encontramos con un nuevo texto aljamiado, muy interesante desde un punto de vista literario y lingüístico, que merece un estudio pormenorizado, bien estudiado y editado, por lo que debemos reiterar nuestra felicitación a los profesores M.ª J. Viguera y F. Corriente.

MANUEL ARIZA

VILAR, Juan Bta., *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*. Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Universidad de Murcia 1989. 435 páginas, 61 tablas en el texto y XXXIII en el apéndice.

Que España es un país con un singular historial emigratorio, tanto en su dimensión política como económica, tanto en su diversidad de regiones de emisión y lugares de destino como en sus variados ciclos de temporalidad, tanto en su intensidad como en determinadas corrientes como en su especial composición en otras, que la historia de España de los dos últimos siglos, en fin, no puede ser adecuadamente entendida ni enjuiciada sin un conocimiento serio, fundamentado, de nuestros movimientos migratorios, es algo de lo que

(17) Vid. Corominas-Pascual.

(18) Recordemos que *innovar* es datada por Corominas-Pascual en 1599, en el Guzmán.

(19) Vid. Corominas-Pascual, s.v. zurrón.

hace no muchos años apenas se tenía conciencia y que hoy, afortunadamente, se va abriendo paso gracias a esforzados pioneros en esta temática entre los que ocupa un destacadísimo lugar el profesor Vilar. Tan sólo por esta circunstancia la obra que reseñamos merece una calurosa bienvenida en la historiografía española contemporánea.

Hay, sin embargo, otra serie de consideraciones que hacen acreedor a este estudio de una especial atención.

De las tres grandes corrientes emigratorias españolas que adquieren notable volumen ya en el siglo XIX las correspondientes a Iberoamérica y al norte de África, sobre todo en su dimensión económica, y la que se dirige a Francia, tanto en su componente económica como política, es seguramente la segunda, la dirigida a la Argelia francesa, la que hasta ahora había quedado más marginada por la investigación histórica. No es que las otras dos corrientes, la iberoamericana y la ultrapirenaica, hayan sido objeto de frecuentes e importantes estudios. Sobre todo la que se dirige al otro lado del Atlántico que todavía no ha encontrado en el país emisor, obviamente el más indicado para su examen global, el tratamiento en profundidad al que su importancia le hace acreedora, pues si hay –reconocemos con gusto– algunas meritorias visiones de conjunto en obras de carácter demográfico, todavía perduran notables lagunas en el simple conocimiento de la magnitud de las distintas corrientes transatlánticas, sobre todo durante el siglo XIX. Y desde luego aún no se ha publicado, a nuestro conocimiento, el estudio de la amplitud e importancia que la extraordinaria emigración hacia Iberoámerica merece no sólo desde un punto de vista demográfico sino histórico y sociocultural.

En todo caso sí es un hecho que el protagonista de la importante y duradera emigración a Argelia no había recibido ni siquiera el tratamiento predominantemente costumbrista de su homólogo transatlántico, el indiano, como se señala en la Introducción de la obra objeto de esta recensión. Por lo que aunque nos parece excesivamente benévolo el considerar –como lo hace Vilar– que existen numerosos estudios frecuentemente excelentes sobre la emigración iberoamericana, entendemos que el haber centrado su atención en esta marginada corriente norteafricana es otro de los factores que confieren a esta obra un especial interés.

El carácter globalizador del estudio emprendido en *Los españoles en la Argelia francesa* en un lapso además tan amplio como los ochenta y cinco años que corren desde la conquista francesa de Argel hasta el principio de la primera guerra europea, es seguramente el mayor reto y el mejor logro del mismo. En veinte densos capítulos, cada uno de quince páginas de apretado texto de media, se van perfilando con todo cuidado las coordenadas demográficas, cronológicas y ambientales que caracterizan esta gran emigración de españoles que por unos u otros motivos se dirigen a Argelia durante casi un siglo. Lo que ha supuesto un largo e intenso esfuerzo investigador –más adelante volveremos sobre esta cuestión– ya que la relativamente numerosa y valiosa bibliografía francesa lógicamente sólo daba una visión parcial de la vida y milagros de los españoles que se establecieron en tierras argelinas, y la bibliografía española, conforme se ha dicho, era muy insuficiente.

Decimos que Vilar se ocupa en su obra de todos los españoles que, por unos u otros motivos, se dirigen a Argelia. Con ello estamos apuntando a que no sólo examina la emigración económica, evidentemente la más numerosa y continuada, sino también la emigración política, lo que constituye uno de los aspectos más enriquecedores de este trabajo, pues es muy poco frecuente –y no sólo en obras españolas– que los tratadistas de corrientes migratorias incluyan también los éxodos forzosos de motivación política; éxodos estos últimos que suelen ser examinados en la historiografía al contemplar los acontecimientos políticos, obviamente casi siempre de considerable entidad, que los originan. Sin embargo en España, país en el que esta clase de expatriaciones ha tenido una importancia verdaderamente singular, los historiadores apenas se han ocupado ahora de esta cuestión. Hasta el punto de que puede decirse que la historia de las emigraciones políticas españolas del siglo XIX está todavía prácticamente sin escribir.

En estas circunstancias se comprende que consideremos especialmente bienvenidos los cuatro capítulos –XVI, XVII, XVIII y parte del IV– en los que se examina esta clase de emigración: desde la llegada de refugiados liberales en los últimos tiempos de Fernando VII hasta la de los fugitivos anarquistas del primer decenio de nuestro siglo.

Claro es que a través de Argelia no puede reconstruirse más que una parte de la historia de la emigraciones políticas del siglo XIX, puesto que el norte de África recoge casi tan sólo –con la significativa excepción de buen número de los que se incorporan a la legión extranjera– los españoles que marchaban al exilio a través de los puertos mediterráneos, sobre todo levantinos y suresteños: circunstancia que resulta especialmente inconveniente para las emigraciones que producen las guerras carlistas, sin duda las de mayor importancia numérica y seguramente las menos conocidas hasta hoy. Pero quede claro también que no por ello pierden interés y oportunidad los capítulos referidos, pues además de contribuir en no desdeñable medida al conocimiento de muestra compleja y variada emigración política del pasado siglo, son especialmente valiosos por los dos motivos siguientes.

El primero se refiere a la emigración que se produce con el fin del cantón de Cartagena en enero de 1874. Al originarse este éxodo desde un puerto para el que Argelia, y aún más concretamente la Oranie, era la más próxima tierra de asilo esta corriente emigratoria cae de lleno –aunque parece que hubo pequeños grupos que marcharon directamente a Francia e Inglaterra– en el campo de acción de la obra que reseñamos. Ahora ya conocemos las circunstancias en las que se produce esta oleada de emigrados políticos, entre ellas su considerable amplitud –más de dos millares– y el elevadísimo número de extradiciones, cerca de un millar, que concedió el gobierno francés al poder ejecutivo del duque de la Torre. Un hecho singular este último en las relaciones hispanofrancesas que sería deseable que fuera profundizado por los historiadores del sexenio democrático.

La segunda razón por la que el examen que en esta obra se hace de las emigraciones políticas tiene especial interés, se refiere al tratamiento que se da en ella a las vicisitudes que afectan a los integrantes de estos éxodos. Cuando se contemplan las actividades, a veces los éxitos, frecuentemente las

repatriaciones, y casi siempre los problemas y dificultades de estos refugiados en la tierra de asilo, Vilar no solamente nos habla de los más distinguidos personajes de estos exilios sino que nos muestra la vida y las angustias de la base de estas emigraciones –la que, en alguna ocasión, hemos llamado exiliados de tropa– a través no sólo de consideraciones generales, sino de la selección de una serie de casos concretos de carácter representativo que resultan especialmente elocuentes para comprender las penalidades de tanto emigrado anónimo. De este modo las emigraciones políticas examinadas adquieren su esencial dimensión socio-histórica y no se quedan en el recordatorio como, al contemplar la última emigración española de esta clase, es hoy habitual; y también paradógico, pues la mayoría de los autores que se ocupan de esta temática suele alardear de una exquisita sensibilidad a la problemática social.

Naturalmente la mayor parte del estudio de Vilar está consagrada a la emigración económica. Una emigración que tanto por su antigüedad, en el segundo tercio del siglo XIX tiene una intensidad probablemente no alcanzada por ninguna otra corriente migratoria española, como por la dureza de las condiciones de trabajo del emigrante e incluso la importancia de los riesgos que ha de correr, ya que la Argelia del pasado siglo es una tierra colonizada por Francia en última instancia por la fuerza de las armas, como en fin por las singularidades socio-demográficas a las que da lugar, con la aparición de ciudades mayoritariamente –y algunas casi totalmente– españolas en la región de Oran, bien merecía que fuera sacada de una vez de la marginación historiográfica en la que se hallaba.

El examen que de esta singular corriente de emigrantes económicos se lleva a cabo es muy completo y documentado. Desde la cuantificación y cronología de las corrientes migratorias hasta las condiciones de instalación, sea en los relativamente acogedores núcleos urbanos o en los inhóspitos y arriesgados atochales; desde el trato con el francés colonizador, y las implicaciones de las medidas asimilacionistas que se toman, hasta la convivencia más o menos agridulce con musulmanes y judíos; o desde las actividades socioculturales de la colonia española hasta las que atañen a la prostitución o a la delincuencia, nada escapa al cuidadoso pincel con el que Vilar nos va dibujando el gran fresco de la gesta que, en el pasado siglo, llevan a cabo en el norte de África esos abnegados y esforzados emigrantes españoles del sureste peninsular y de Baleares.

En todo caso de este gran fresco argelino creemos oportuno llamar la atención, ahora también, sobre dos aspectos.

El primero se refiere a que los hechos se presentan siempre dentro de su contexto histórico. Ya el primer capítulo se hace una breve e interesante síntesis de la historia del Oranesado en los tres siglos en los que los españoles están allí presentes como conquistadores. Y luego, cuando se contempla el regreso de los españoles –ahora como humildes emigrantes– a la Argelia francesa, no se pierde nunca de vista el marco histórico-político en el que tienen lugar los principales acontecimientos. La política española, la francesa, y sobre todo los problemas y conflictos que se originan entre ambos países como consecuencia del gran hecho migratorio hispano-argelino se tienen siempre en cuenta con perspectivas y precisiones del mayor interés como lo muestra, por

ejemplo, el tratamiento dado en el capítulo IX a los sucesos de Saïda de 1881, y en el XII a las implicaciones que respecto a la futura acción española en Marruecos tenía la masiva presencia de españoles en la región de Orán. De este modo la obra adquiere un relevante interés también desde otro ángulo histórico, el de las relaciones internacionales entre España y Francia.

El otro aspecto que queremos destacar es la descripción tan cuidada y vivaz que se hace, sobre todo en el capítulo XIX, de la sociedad de emigrantes españoles tanto en núcleos urbanos como en áreas rurales. Concretamente en los primeros es notable la nitidez con la que a través de los informes consulares, de la prensa local y de los testimonios de los viajeros de la época se configura no sólo a Orán, sino a otras ciudades y poblados de la región como esencialmente españoles, en su toponimia, en su lengua predominante, en sus costumbres, en su vida cotidiana. Es éste –queremos insistir– un hecho auténticamente singular en la historia emigratoria española que, por otra parte, sin que pretendamos disminuir en un ápice el mérito de la dura y sacrificada colonización argelina, es indudable que permitía situar a buena parte de estos emigrantes en un marco ambiental mucho más favorable que el de otras corrientes emigratorias; por ejemplo la que se dirigía a Francia metropolitana, donde los emigrantes que se establecían en núcleos urbanos difícilmente podían encontrar otra localización que la de los distritos-ghetto en los que se sentían marginados y discriminados por la sociedad receptora.

La columna vertebral de *Los españoles en la Argelia francesa* se halla en la obra *Emigración española a Argelia* que Vilar publicó en 1975 y de la cual la gran mayoría de los capítulos han pasado a integrarse en la que ahora reseñamos. Sin embargo esta última no es una simple segunda edición, puesta al día, de la que publicó hace quince años.

Por una parte hay tres capítulos de la obra primeramente publicada, los que se refieren a los factores y regiones de emigración, que no se incluyen en la de ahora que se centra en mayor medida en la vida del emigrante después del hecho migratorio, como ya lo sugiere el nuevo título. Por otro lado la obra que ahora examinamos se extiende cronológicamente hasta 1914, y no hasta 1900 como la anterior, lo que da lugar a un largo e interesante capítulo, el XIII, totalmente nuevo. Además son numerosas las adiciones que se introducen en los capítulos que se vuelven a publicar, especialmente en los dos últimos, el XIX y XX, dedicados a la vida de los españoles en la colonia, y también en el apéndice consagrado a las fuentes donde, por ejemplo, la relación de revistas cuadruplica ampliamente la que figuraba en la obra de 1975. Pero detengámonos un momento en este aspecto medular de toda obra de investigación, el de las fuentes.

Señala el profesor Jover Zamora en su prólogo a *Los españoles en la Argelia francesa* que Juan Bta. Vilar es un autor más atento a la precisa determinación de los hechos que a la presentación de cualquier síntesis precipitada y llamativa. Creemos que esta apreciación es muy pertinente y toca a una de las dimensiones más valiosas de la obra que nos ocupa.

La historiografía española de la época contemporánea –y ahora nos referimos, sobre todo, a la temática política, exterior e interior, y social del siglo XIX más directamente vinculada con la obra que reseñamos– se resiente en líneas

generales de falta de investigación, de escasa renovación. Hay sí, por fortuna, un número moderadamente creciente de publicaciones que representan un apreciable esfuerzo por acercarse al gran acervo de interesantes datos inéditos que duermen apaciblemente desde hace muchos años en tantos archivos nacionales y extranjeros. Este esfuerzo, empero, se halla circunscrito con demasiada frecuencia a obras juveniles, en general de doctorandos, que casi siempre se resienten de la inexperiencia de sus autores. La elección de un tema irrelevante en unos casos, una metodología deficiente en otros, y en muchos la falta de un sano sentido crítico en la «digestión» de los datos que se encuentran –que no infrecuentemente deslumbran al investigador por el solo hecho de ser inéditos– son algunas de las causas más habituales de la limitación del alcance de estos trabajos juveniles.

En cambio en los historiadores maduros, con experiencia, en condiciones de hacer una obra de gran calado investigador, la realidad es que –salvando siempre muy honrosas excepciones– el panorama es poco alentador. Naturalmente cuando se contempla globalmente la historia de toda una centuria, o de gran parte de la misma, no es posible que su autor lleve a cabo una investigación personal sobre toda ella, aunque con frecuencia circunscriba, o potencie, su campo de atención a deteminadas dimensiones históricamente relevantes de dicho lapso; pero sí sería de esperar que incluyera un amplio e inequívoco repertorio bibliográfico que sirviera al lector de segura referencia, y que hiciera patente en las citas de un mínimo de espíritu crítico que permitiera obtener una primera orientación sobre la valía e interés de las obras que se utilizan, aspectos ambos no muy frecuentes en nuestra historiografía. Incluso cuando se trata de obras colectivas, en las que la parcelación de su contenido entre diversos autores deja a menudo reducido su campo a lapsos, o temas, que por su brevedad o monografismo permiten, por no decir que exigen, un trabajo de investigación personal sobre fuentes prmarias, lo que se presenta no pasa muchas veces de ser una elaboración, más o menos precipitada, de fuentes de segunda mano. A veces tan precipitada, hasta en autores difundidos y aparentemente prestigiosos, que cuando se trata de utilizar y se procede a verificar su sistema de referencias, éste se disuelve como un azucarillo en el agua.

Ahora que, al fin, nos acercamos irreversiblemente a Europa a través de nuestra integración en la Comunidad Europea, es necesario no olvidar que la competencia a la que progresivamente van a estar sometidas todas nuestras actividades, no sólo las económicas sino también las intelectuales, va a ser creciente y despiadada. Y los historiadores españoles no deberían considerarse exceptuados de ella. Ni deberían dejar de tener presente que en los países más adelantados de la Comunidad los trabajos históricos se valoran mucho más por la fiabilidad de la fuentes seleccionadas, por la rigurosidad en su manejo y por la agudeza del sentido crítico desplegado, que por el número de publicaciones conseguido por un autor, o por su dócil adaptación a los vientos metodológidos o ideológicos coyunturalmente dominantes.

Pues bien, *Los españoles en la Argelia francesa* –y ésta es a nuestro juicio la mejor recompensa que pueden recibir los largos años de abnegada investigación que se condensan en sus páginas– tenemos la convicción que será una de las obras de historiadores españoles que sobrevivirá y se respetará en la Europa del siglo XXI. En ella Vilar no ha incurrido en ninguna de las

limitaciones antes referidas. La variedad de archivos y de fuentes hemerográficas y bibliográficas queda reflejada con todo cuidado en las treinta y cinco páginas que a este respecto dedica al final de su obra. Entre las fuentes documentales inéditas españolas es de destacar el intenso y equilibrado uso que hace de los numerosos e insustituibles informes de los cónsules de España en Argelia que se hallan en el archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (es una lástima que la referencia documental se haya hecho sólo a través del legajo y no de la fecha del despacho que siempre permite una mejor identificación e interpretación de su contenido). Y entre los archivos extranjeros también ha investigado Vilar con amplitud, y con buenos dividendos, en los franceses de Aix-en-Provence donde se repatriaron los fundamentales fondos documentales de la administración colonial de Argelia. Tanto en estos fondos como en los demás el autor se ha mostrado nuevamente como un experto, paciente y sagaz investigador que no pierde el ánimo ni la brújula en los océanos documentales por los que tiene que navegar.

En resumen, con *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)* Vilar ha dado un notable paso adelante respecto a su estudio, ya clásico, de hace un quindenio sobre la emigración a Argelia, y la historiografía de nuestro siglo XIX y principios del XX se ha enriquecido con una obra de gran interés y calado desde distintos ángulos.

Sólo nos queda por manifestar el deseo de que la obra objeto de esta recensión encuentre su lógica continuación hasta el cierre del ciclo migratorio en 1962, al producirse la descolonización argelina. Se trata ahora de tan sólo medio siglo escaso y con un giro decreciente en la importancia de la colonia española, pero en todo caso es un lapso que comprende momentos extraordinariamente interesantes a consecuencia de la incidencia que en la corriente emigratoria hispano-argelina, y en la propia colonia establecida en Argelia, tienen las dos guerras mundiales y la guerra civil española de 1936-1939. Y muy interesante también en el momento final, el de la descolonización, con el singular «retorno» que origina a la región española de emisión de los emigrantes de la gran época, de buena parte de sus descendientes que no sólo habían perdido la nacionalidad sino también, en alguna medida, la lengua y la cultura del país europeo que sin embargo eligen para establecerse.

Nadie mejor que el profesor Juan Bta. Vilar para llevar a cabo este atractivo empeño.

JAVIER RUBIO

MASATAKA TAKESHITA, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought,* Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987

It is unusual for a Moroccan to review a Japanese study of an Andalusian scholar. In the case of my review of Masataka Takeshita's interesting book on Ibn 'Arabi, three radically different mentalities are manifested: that of a distinguished Andalusian sufi, the object of the study, that of the author, which is

completely removed in terms of time, space and culture from the subject matter, and finally that of the reviewer, which is equally alien to the cultural world of the author. The encounter of these three mentalities within a single review could result in an interesting exposition of the tacit personal dimension of our Japanese scholar, whose ultimate, but by no means unique, objective is to introduce Ibn 'Arabi, and through him Andalusian Sufis, to the Japanese specialists and cultivated readers in general .

Masataka Takeshita's interest in Ibn 'Arabi's thought should be explained in the context of the predominant trend that has characterised the field of Middle Eastern Studies in Japan, namely a particular blend Islamic Sufism. Toshihiko is the father and symbol of this trend because he is mainly responsible for the promotion of the interest of Japanese scholars in Sufism, but Masataka Takeshita's searched for his sufi scholar in the most remote region of the Islamic West, Al-Andalus. It is perhaps also signlficant that Takeshita's study was guided by an eminent Pakistani specialist in Islamic thought, the late Fazlur Rahman of the University of Chicago.

This work on Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man is more than a study of the subject that is announced in the title, because the author also studies its general context. He further studies this general framework at various levels with the objective of reproducing the mystical, the philosophical, and historical contexts. This choice constitutes the strength and weakness of this study.

The first chapter is entitled *Theology of the Image of God.* In it the author examines pre-Islamic tradition and the *Imago Dei Motif* in Sufism. As indicated in the title of this chapter, the theoretical level predominates. The author tries to illustrate the links of Islamic mysticism with pre-Islamic traditions, especially those of Christian trends of mysticism in the context of which the theory of the image of God developed.

The second chapter is dedicated to the study of microcosm and macrocosm in Islamic thought. The author examines such controversial issues as the origin of the microcosm theory in Islamic thought, microcosm theory of the Ikhwan As-Safa, macrocosm-microcosm motif in Al-Ghazzali, and macrocosm-microcosm theory of Ibn 'Arabi.

The third and last chapter of the book examines the Perfect Man as a sufi saint. This is the chapter that studies the real object of Takeshita's study, namely Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man. The author studies Ibn 'Arabi's theory in relation to that of other renowned Muslim sufis such as Hakim Tirmidhi. He analyses prophethood and sainthood in Al-Ghazali's *Kimiya' As-Sa'ada,* before analysing Ibn 'Arabi's theory in the treatise on sainthood and prophethood. He concludes this chapter by comparing Ibn 'Arabi and Tirmidhi.

Takeshita began his book by trying to justify the choice of his subject and his judgements are categorical. This is a study of Ibn'Arabi, «the most influencial thinker in later Islam» (p. 1). The author refers to his influence as having been «so penetrating that it is impossible to understand the history of Islamic thought after the thirteenth century without a good understanding of Ibn 'Arabi». In the Sunni world, «it is not an exaggeration to say that Ibn 'Arabi's thought

became the only theology and philosophy» (Ibid). Yet his impact was also considerable on some of the most prominent Shi 'ite sufis.

Besides being original, Ibn 'Arabi is difficult to understand and to interpret. The author presents a critical evaluation of the Western works on Ibn 'Arabi. He underlines the different aspects which they stressed, but claims that they failed to evaluate Ibn ᶜArabi's thought in relation to early Islamic traditions. However, while the author did examine Ibn 'Arabi in historical perspective, he could be criticised for not having shed much new light on his theory of the Perfect Man. It is true that in the last chapter of the book on the theory of the Perfect Man, the author recurs to a scrupulous analysis of Ibn 'Arabi's texts on this theory which is nonetheless known to the specialists. It could also be added that his textual interpretation is meticulous, profound and revealing. Yet his conclusions are not radically different from what has been produced so far on Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man.

Another question which appears to be legitimate concerning the relationship between Ibn 'Arabi and his intellectual and religious heritage is to what extent was the author successful in reconstructing this historical perspective? To what extent was the author successful in linking the different religious and philosophical trends which studied to Ibn 'Arabi's thought? Given Ibn 'Arabi's enormous intellectual output, the complexity of his writings, the different possibilities of reading and interpreting what he wrote and the contrasting intellectual traditions that have been marked by his thought, it is legitimate to ask whether Takeshita's version of his intellectual, philosophical and religious roots is final. Is it just one more reconstruction of his thought in the context of Orientalism? The question should be left open for discussion, because 'Arabi's background can not be highlighted without depending on two important factors: the critic's departing points or background and the themes which he chooses to stress in Ibn 'Arabi's comprehensive thought. Yet these questions are not meant to undermine the author's achievement in reconstructing the historical perspective of Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man. He covered the domains that he chose to stress perfectly. Indeed, his contribution lies in linking Ibn 'Arabi's thought to its historical context. He also succeeded in highlighting Ibn 'Arabi's thought in the context of theoretical Sufism and opposed to other blends like experimental and extatic Sufism and he did this by examining three motifs. The author studied Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man by analysing various dimensions ranging from language and style to philosophy, mysticism and religious dogma. He applied the comparative approach extensively throughout the book, particularly in the context of Sufism, including comparisons with the most prominent Sunni and Shi'ite figures. The continuous application of textual interpretation is another prominent feature of this book and a significant means of illustration, clarification and justification.

Takeshita's study should be considered within the Western tradition of Orientalism for a number of reasons. The author studies Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man from a Western perspective, which is not surprising considering that his study originally constituted a doctoral dissertation presented to an American university. This is reflected at two levels. The first level is clear in the fact that the general framework of this study is that of Western philosophy and this is clearly reflected in the first sections of the book on the pre-Islamic tradition (pp. 9-14) which includes such sub-titles as *The Old Testament,*

Gnosticism and Early Christianity. It is also reflected in the constant references to criticism of the most serious English, German, French and Spanish works on Western and Islamic philosophy and Sufism, both within the text of the book and in the footnotes. The second level of this dimension is seen in the author's interpretation of Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man which is approached from a purely Western perspective in terms of analysis, approach and methodology. This could be considered in terms of Westernising Islamic Studies, which may be seen either positively as a source of enrichment, or negatively as a form of prostitution depending, on the person making the judgement. However, the interesting point here is the apparent absence of the Japanese dimension in the author's approach. This is reflected in the scarce references to Japanese philosophy and secondary sources as opposed to the abundant references to European sources, theories and approaches. This position could perhaps be defended on the basis that the relationship between Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man and Japanese philosophy and theology are unrelated or insignificant. Yet the Prophet Muhammad's Sira is equally unrelated to Japanese history which did not prevent Professor Goto from giving it an essentially Japanese interpretation which while considering Western interpretations, differs from them radically. The other possibility is that the present reviewer did not detect the tacit «Japanese» dimension in Takeshita's interpretation. A still different possibility is that the assumption that this dimension should exist at all is false, because one could interpret a theory without necessarily reflecting his national cultural background, particularly during our age of unprecedented development of communications and intercultural links, of which this review is perhaps a valid expression.

M'HAMMAD BENABOUD

MEYERSON, Mark D.: *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade,* University of California Press, Berkeley, 1991, 372 pp.

No es fácil de resumir ni de presentar la riqueza de la documentación y de las perspectivas sociales –especialmente religiosas, políticas y económicas– de este denso libro. Estructurado en forma académica, con rigor documental, abundantes notas, glosario, bibliografía e índices, tiene por centro la política de Fernando II de Aragón en relación con los musulmanes: los mudéjares de sus tierras valencianas, los enemigos de su política en el Mediterráneo y los súbditos de la vecina corona de Castilla. Esos tres ejes estructuran la política del Rey Católico, con importancia equilibrada en el libro de Meyerson.

Meyerson presenta la política de Fernando II con los mudéjares como «El mantenimiento de una tradición» (capítulo 1). El peso del mantenimiento de una tradición de estatuto legal de los musulmanes rige las relaciones del monarca con las aljamas. Las ventajas económicas de esa política pesan también mucho para su mantenimiento.

Meyerson dedica sendos capítulos a la participación de los mudéjares en la vida económica (capítulo 3) y a la fiscalidad de los mudéjares (capítulo 4).

Es, evidentemente, la parte más importante de la vida social de los mudéjares, para la documentación que ha sido conservada. Otra cara de las relaciones entre los mudéjares y la autoridad real concierne la administración de la justicia (capítulo 5). A través de esta documentación, el investigador norteamericano busca más las relaciones del poder con los musulmanes que la propia vida de los mudéjares. Pero todos los que se interesan por los mudéjares encontrarán abundantísimas informaciones parciales sobre la evolución de esas comunidades de musulmanes en la sociedad cristiana medieval, especialmente en la valenciana (la más nutrida de los reinos hispanos del XV-XVI). De todas formas, los investigadores de historia económica tendrán mucho interés en ver las incidencias económicas de problemas generales políticos y religiosos, tal y como los analiza Meyerson.

El segundo eje de la política fernandiana es la que se refiere a los musulmanes en el Mediterráneo: los de las costas del Mágreb, los egipcios orientales, el creciente poderío de los turcos otomanos. La agresiva política de Fernando II, aliado con Castilla, en la ocupación de los puertos costeros del Mágreb corresponde a una situación general mediterránea de depredación marítima, que afectaba en particular a las costas de todos los reinos –insulares y peninsulares, en tierras hispanas e italianas– de la Corona de Aragón. Un capítulo resume con equilibrio y con alguna documentación realmente novedosa la relación de esta política con la política interna de Fernando II con «sus» mudéjares (capítulo 2).

El tercer eje lo constituye la relación del soberano con la política de Castilla en relación con los musulmanes, tanto los magrebíes como –sobre todo– con los granadinos. La guerra de conquista de Granada y la obligada conversión al cristianismo de los musulmanes de ese reino y de toda la Corona de Castilla (hacia 1520) suponen una política diferente de la de la Corona de Aragón. El dilucidar nuevos aspectos de esas dos políticas y sus mutuas incidencias, paulatinamente, a lo largo de todo el largo reinado de Fernando, es uno de los aspectos más interesantes, por matizados, de la lectura del libro de Meyerson.

Un último capítulo, sintético, es quizás el que mejor estudia el punto de vista de los musulmanes ante esa compleja política: el capítulo 6 («Conflict and Solidarity in Mudejar Society»). Minoría «tolerada» –con todo el significado positivo y negativo que la palabra «tolerancia» supone en una sociedad religiosa medieval–, los musulmanes buscan seguridades precarias, en una sociedad en profundas y rápidas mutaciones, la valenciana, la de la Corona de Aragón, la de los Reinos hispanos en proceso de unificación y en un Mediterráneo con fuerzas islámicas emergentes y, ellas también, en profundas mutaciones.

Quizás el mérito principal del libro de Meyerson, en la abundante historiografía sobre mudéjares y moriscos, es el mostrar la complejidad de la evolución que iba a desembocar en la forzada conversión al cristianismo de los musulmanes valencianos, en 1525, y cómo esa evolución tenía consideraciones políticas y religiosas matizadamente diferentes en la Corona de Aragón y en la de Castilla. Problemas religiosos con las minorías, como los de la implantación de la Inquisición o los de la expulsión de los judíos, encuentran clasificadoras explicaciones gracias al planteamiento global del libro de Meyerson.

MÍKEL DE EPALZA

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLÍNS, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII),* Madrid, Editorial Mapfre (Colección Al-Andalus, XVIII, 8), 1992, 377 pp.

Novedosa y muy acertada síntesis del período central y más complejo de la historia árabe de la Península Ibérica, entre la caída del poder centralizado de la Córdoba de los Omeyas (siglo XI) hasta la caída del poder centralizado de los almohades (siglo XIII), antes del período final de la historia árabe de Al-Andalus, con el reino nazarí de Granada y la minorías musulmanas de mudéjares y moriscos, que alargan hasta el siglo XV y XVII, respectivamente, los nueve siglos de presencia islámica en Al-Andalus.

Tras una breve presentación de Al-Andalus, sus espacios y sus gentes, el libro está dividido en tres partes: 1. Las Taifas del siglo XI; 2. Los Almorávides; 3. Los Almohades.

Los 25 capítulos dedicados a las Taifas son la parte seguramente más útil del libro de la Prof. Viguera Molíns, porque exponen con seguridad y claridad la compleja actividad política del siglo XI, tras la «ruptura del Estado Omeya», cuyas causas expone certeramente: la confianza puesta por Almanzor en ejércitos y funcionarios extranjeros (saqáliba de origen europeo y beréberes de origen africano), torpeza política de su segundo hijo y segundo sucesor Abderrahmán «Sanchuelo» y consiguiente crisis del gobierno centralizado de Córdoba que propició paulatinamente la asunción del poder en diversas regiones de Al-Andalus (la llamada «rebelión de los beréberes», *fitnat al-barābir,* según los historiadores árabes).

Sistemáticamente, Viguera Molíns expone la historia de cada Taifa: origen, listado de los soberanos, desarrollo de los elementos más importantes de su historia y episodio final con sus causas. Siguiendo un orden geográfico expone de esta manera la vicisitudes de las Taifas con la crisis de la capital del califato de Córdoba: Badajoz, Toledo, Zaragoza, Albarracín, Alpont, Tortosa, Valencia, Denia, Baleares, Murcia, Almería, Granada, Málaga, Ronda, Algeciras, Arcos, Morón, Carmona, Córdoba, Sevilla, Niebla, Huelva y Saltes, Santa María del Algarve y Silves.

Hay que elogiar el que en 125 páginas exponga tan complejo período de la historia de Al-Andalus con una bibliografía tan selecta como completa, sin exhaustividad innecesaria, con rigor en las fechas y acierto en la interpretación de los elementos sociales que se dieron en cada Taifa, resumidos a veces en los títulos de los capítulos, especialmente para Xarc-Al-Andalus: V. «La taifa de Albarracín», VI. «Alpuente y la dinastía de los Banū Qāsim», VII. «La taifa de Tortosa», VIII. «Variedad del poder en la taifa de Valencia», IX. «La dinámica taifa de Denia», X. «Las Baleares en el período taifa», XI. «Murcia, taifa eslava y luego andalusí», XII. «La taifa de Almería: de eslavos a andalusíes».

Podía, quizás, haber subrayado algo más, entre las causas de la desmembración del califato omeya de Córdoba (aunque lo indica, p. 28), la acción y las inmensas riquezas que puso la esposa de Almanzor Adh-Dhalfá, madre de su hijo Al-Mudáfar, para derribar al otro hijo del háchib y sucesor suyo Abderrahmán Sanchuelo, como ha insistido María Jesús Rubiera Mata por las

repercusiones que tiene este hecho en la acción ulterior de algunos príncipes amiríes descendientes de Almanzor, en el Xarc-Al-Andalus (ver *La Taifa de Denia,* Alicante 1985, pp. 49-52 y 78-79, y «El príncipe hastiado. Muhammad Ibn Abdalmalik ibn Abî Amir, efímero soberano de Orihuela y Murcia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes,* 4, 1987, 73-81).

Por otra parte, no se comprende el cambio de la terminología tradicional de *reyes (mulūk)* de taifas por la de *régulos:* el diminutivo despectivo podría aplicarse igualmente, para el siglo XI, a la mayoría de los soberanos cristianos de la Península, soberanos a menudo bastante menos poderosos de territorios bastante más reducidos que los musulmanes (¿«régulo de Aragón»?, ¿«régulo de Navarra»?, ¿«régulo de Barcelona»? Es terminología a veces utilizada por historiadores medievalistas para los soberanos magrebíes de la Baja Edad Media («reyezuelos» de Túnez, de Tremecén, de Fez...), sin haber reflexionado en la mera extensión física de esos reinos.

Las segunda y tercera partes del libro de María Jesús Viguera Molíns están consagradas a las dinastías magrebíes de Almorávides y Almohades, que gobernaron Al-Andalus desde su capital Marrakech (además de «invasiones magrebíes», como reza el título, es un prolongado, legítimo y muy directo «gobierno magrebí» en la Península).

También por este período hay que elogiar la seguridad y selección en los datos y bibliografía y la visión equilibrada y profunda de las causas que provocaron los diversos avatares políticos de la historia árabe-islámica de la Península Ibérica durante más de siglo y medio. Hay que señalar especialmente los factores religiosos y culturales, de tanto peso en la historia social de Al-Andalus, en esta época.

Como uno de los elementos esclarecedores de todo el libro, hay que señalar las útiles precisiones de la Prof. Viguera Molíns sobre los beréberes como elementos de la sociedad andalusí. Distingue bien los que vinieron con los conquistadores y por goteos a lo largo del período omeya (siglos VIII-X), asimilados perfectamente en la sociedad andalusí, a diferencia de los ejércitos alógenos de la época de Almanzor, con su política específica en Andalucía a la caída del califato de Córdoba, y de los Almorávides y Almohades, que gobernaron Al-Andalus con funcionarios, ejércitos y elementos político-sociales magrebíes, aunque fuertemente impregnados de cultura andalusí y de la común cultura árabe-islámica oriental.

También están muy bien expuestos los períodos transicionales, a la caída de los imperios almorávide y almohade, especialmente importantes para el Xarc-Al-Andalus por la duración de los gobiernos mardanixí y hudí en Valencia y Murcia.

En resumen, se trata de un útil y muy seguro trabajo de síntesis, llamado a ser el manual de cabecera de todo interesado por la historia de Al-Andalus y libro de consulta de todo historiador de estos siglos centrales de la historia árabe de la Península Ibérica y en especial de su zona oriental, el Xarc-Al-Andalus *(Sarq al-Andalus)* de los árabes.

MÍKEL DE EPALZA

CLAUDE ADDAS, *Ibn ᶜArabī ou la quête du Soufre Rouge*, París: Editions Gallimard, 1989, *Bibliothèque des Sciences Humaines,* 412 pp.

Cl. Addas señala en la introducción que no existe en la bibliografía reciente una obra dedicada a la vida de Muḥyī l-dīn Ibn ᶜArabī (m. 638/1240) que reúna las garantías que se deben exigir a la investigación histórica científica. La biografía que al famoso místico murciano dedicara M. Asín Palacios en su *El Islam cristianizado* (Madrid, 1931), por un lado, resulta anticuada al haber sido escrita en una época en que eran muy escasas las fuentes disponibles, y, por otro lado, refleja claramente los prejuicios religiosos del autor (p. 19). El estudio llevado a cabo por Cl. Addas viene a suplir la carencia por ella señalada. El lector que se decida a recorrer el periplo vital de Muḥyī l-dīn Ibn ᶜArabī no se aburrirá si toma como guía este libro. Llevado de la mano de la autora, podrá situar a Ibn ᶜArabī en su contexto histórico, le verá moverse en un espacio geográfico que comprende al-Andalus, Norte de África y el Levante, y asistirá a las etapas de su evolución intelectual y de su experiencia mística, amén de otras visitas incluidas en el libro. La parte que a mí personalmente más me ha interesado es la de la evolución intelectual, que contiene un interesante análisis de las disciplinas en las que se formó, los libros que conoció y los que influyeron en su obra y en su pensamiento. La autora acierta al describir las experiencias místicas de Ibn ᶜArabī y sus contemporáneos sin emitir juicios de valor: por un lado, deja al lector libertad para sacar sus propias conclusiones; por otro lado, y después de todo, la experiencia mística, por sus mismas características, no se deja someter fácilmente a las categorías de autenticidad o falta de ella.

Creo que Addas tiene razón cuando se muestra en desacuerdo con la apreciación de D. Urvoy de que Muḥyī l-dīn Ibn ᶜArabī habría «huido» de al-Andalus por miedo a las victorias de los cristianos (p. 165). También me parecen convincentes los argumentos presentados en contra del relato de que habría sido condenado a muerte en Egipto por sus doctrinas (p. 230 y ss.), así como cuando afirma que, a pesar de las acusaciones lanzadas posteriormente contra él, especialmente por parte de Ibn Taymiyya, «par sa manière d'être et son mode de vie en étroite conformité avec la *sharīᶜa,* Ibn ᶜArabī, vivant, était resté au-dessus de toute soupçon» (p. 302) y eso que su enseñanza no era clandestina (p. 314). Lo mismo se puede decir en el caso de Ibn Masarra. Sin embargo, no me acaban de convencer las apreciaciones de la autora respecto a la doctrina de Ibn ᶜArabī de que la función del *walī* no debe ser confundida con la del profeta legislador. En uno de los pasajes dedicados a esta cuestión, Addas afirma que para Muḥyī l-dīn Ibn ᶜArabī «...la révelation est close, la *sharīᶜa* établie. Son rôle (es decir, del *walī*) consiste donc à rassembler, pour mieux le protéger, le trésor des Sagesses qu'il s'est vu octroyer et d'assurer se transmission à travers l'espace et le temps jusqu'à la venue du "Sceau des enfants" que sera à la fois... le dernier homme né sur cette terre et le dernier saint» (p. 246). Me resulta difícil percibir la diferencia que existe, en último término, entre el mensaje recibido por un profeta legislador y ese «trésor de Sagesses» que el *walī* recibe de Dios: es cierto que se puede afirmar que la diferencia existe, pero también hay que reconocer que la línea que los separa es muy fina, tan fina que puede acabar desapareciendo, tal y como ha mostrado Y. Friedmann en su *Prophecy continous. Aspects of Aḥmadī religious thought and its medieval background* (Berkeley/Los Angeles/London, 1989). Aunque Addas (p. 57) parece considerar real el encuentro entre Ibn ᶜArabī y Averroes, a mí me parecen tan poco creíble como el relato del encuentro con

Šihāb al-dīn al-Suhrawardī (p. 284), al que Addas sí considera falso. Es interesante la discusión de la autora de la afirmación de Asín de que algunas obras de Ibn ᶜArabī están llenas de odio hacia los cristianos (p. 278), así como la discusión de su presunto šīᶜismo (p. 281). Al narrar Addas la conversión de Ibn ᶜArabī al estudio de hadiz y su rechazo del *ra'y*, señala (p. 62, nota 1) que «Le recours au *ra'y*, l'"opinion individuelle" en matière de *fiqh* est surtout pratiqué chez les hanafites»: debería haber hecho referencia a la vieja polémica entre los *ahl al-ḥadīṯ* y los *ahl al-ra'y* dentro de la escuela mālikí, que ya estudió Brunschvig en su día. Addas (pp. 79-80) señala la existencia de dos de las obras de Ibn Masarra, consideradas perdidas hasta ahora, pero que fueron descubiertas en 1972 por el investigador Muhammad Kamāl Ibrāhīm Ŷaᶜfar y publicadas más tarde por el mismo en su libro *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī. Dirāsa wa-nuṣūṣ* (s.l.: Maktabat dār al ᶜulūm, 1398/1978), pp. 311-60. Particularmente interesantes son las páginas que dedica a los maestros sufíes que Ibn ᶜArabī tuvo en al-Andalus, a sus doctrinas, y a la ausencia de una «estructuración» del sufismo al estilo de las que empezaba a darse en Oriente y que culminará en las *ṭarīqa-s* (p. 91). En la p. 120 afirma Addas que no hay un estudio de conjunto sobre la época almohade en al-Andalus, lo cual es cierto. Lo que ya no es tan cierto es la afirmación de D. Urvoy que recoge a continuación: «nous n'avons pas d'étude d'ensemble d'al-Andalus por cette période. Nous n'avons pas, ou peu, de documents d'archives pour la constituer. Les chroniques, seul matérial dont nous disposions, traitent de l'histoire événementielle». En efecto, no se está teniendo en cuenta la existencia de otro tipo de fuentes, como las colecciones de fetuas o las compilaciones de *rasā'il*. Más adelante, siguiendo a Urvoy, afirma Addas que el estudio de las disciplinas a las que se dedican los ulemas de la época muestra que el «Islam almoravide et almohade rompt avec la tradition andalouse et renoue avec la tradition orientale» (p. 122). En mi opinión, hay que repensar esa idea de ruptura, y plantearse si no fue la culminación de un proceso que había empezado ya en al-Andalus en la época pre-almorávide. Entre las erratas y errores que contiene la obra hay que señalar: *al-Durrat al-fākhira* (v. por ejemplo la «Liste des abréviations») por *al-Durra al-fākira;* utilización del término «espagnols» (p. 30) para designar una realidad anterior a la existencia de España; p. 47; Ibn Abī Jamara (p. 125) por Ibn Abī Jamra; *Kitāb al-ᶜaqd* (p. 129) por *K. al-ᶜiqd; Kitāb al-ḥimāsa* d'Abū Tammām (p. 129) por *Kitāb al-ḥamāsa.*

Los desacuerdos señalados no son sino pruebas del interés con el que uno se sumerge en esta obra que, sin duda, será visitada por muchos lectores que no quedarán defraudados ni por el país recorrido ni por el guía que les conduce. En suma, un trabajo excelente, bien pensado, bien estructurado y bien fundamentado.

MARIBEL FIERRO

ROBERT I. BURNS, S.J., compilador: *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador. Razón y fuerza en la Edad Media,* Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'estudis i investigació, Valencia, 1990, 268 páginas, 20'5x12'5 cms.

Se trata de la traducción, por E. Rodríguez Halffter, de siete importantes ponencias presentadas al Congreso con que la Universidad de California, los

Ángeles, conmemoró, en 1981, el séptimo centenario de la muerte de estos dos soberanos peninsulares, decisivos en aquella hora del siglo XIII en que ambas Coronas, la de Castilla y la de Aragón, cada una por su lado, pero al lado una de otra, no sólo consolidan avances territoriales decisivos frente al Islam de al-Andalus, sino que proyectan también intervenciones de más amplio radio, por el Mediterráneo o por el Atlántico, y tanto políticas como comerciales, en el que están implicado el Islam del Norte de África, anunciándose así acciones de ocupación y empresas económicas que se producirán en siglos venideros.

R.I. Burns, el conocido especialista del siglo XIII valenciano, y su coyuntura del paso político desde al-Andalus a la Corona aragonesa, traza un prefacio y un epílogo de este libro, que apareció en inglés en 1985, y en los cuales se esfuerza, y logra, redondear del todo la cohesión entre los distintos capítulos; con ello, las diferentes aportaciones ganan en armonía, sensación muy positiva, de obra unificada además por los cuadros cronológicos minuciosos de todo el siglo XIII, la nota bibliográfica y los «párrafos o secciones de ligazón para facilitar la transición entre algunos capítulos», todo ello debido al P. Burns, junto con tablas genealógicas y un mapa.

Los siete magníficos trabajos así coordinados son: «Castillo de Razón, Castillo de Fuerza: los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador», del mismo P. Burns; «Preludio al poder; Monarquía y Constitución en los Reinos de Aragón, 1175-1250», por Thomas N. Bisson; «Senderos de ruina: la política económica y financiera de Alfonso el Sabio», por Joseph F. O'Callaghan; «Mecenazgo y religiosidad: las letras catalanas desde Llull a March», por Jill R. Webster; «Dos reyes guerreros y sus milicias municipales: el ciudadano-soldado en la ley y en la vida», por James F. Powers; «Jaime el Conquistador: Montpellier y el sur de Francia», por Archibald R. Lewis; «Derecho y política: el programa de reforma política de Alfonso X», por Robert A. MacDonald. Elenco prestigiosísimo de autores: cinco Catedráticos de Historia y dos de Español, en seis Universidades representantes de la incipiente nueva escuela norteamericana de historiadores de la España medieval, con una entidad tan notoria que su labor es punto de referencia ya imprescindible.

Junto al marco general de los acontecimientos de aquel siglo, decisivo, el lector encuentra numerosas precisiones a escuelas de árabe, sultanes del Magreb, mudéjares, musulmanes, África, almohades, Túnez, Tremecén, Granada y Marruecos.

MARÍA J. VIGUERA

CONGRÉS INTERNACIONAL «380 ANIVERSARI DE L'EXPULSIÓ DELS MORISCOS»

Por
LUIS F. BERNABÉ PONS

Del 5 al 9 de diciembre de 1990 se celebró en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona), el Congreso Internacional de Estudios Moriscos "380 Aniversari de l'expulsió dels moriscos", precisamente en uno de los lugares que mayor número de hispanomusulmanes vio marchar de su tierra natal: el puerto de los Alfaques.

El congreso reunió como ponentes a veintitrés profesores e investigadores de siete diferentes países que ofrecieron los avances de sus investigaciones en diferentes aspectos del terreno morisco, campo del saber científico ya bautizado desde este congreso como "moriscología" y que puede tener uno de sus frutos más importantes en la *Enciclopedia de los Moriscos*, proyecto internacional presentado a lo largo de este Congreso (ver nota aparte).

La apertura oficial del congreso, el miércoles 5 de diciembre, corrió a cargo del Honorable Sr. Joan Guitart, Conseller de Cultura de la Generalitat de Cataluña, a quien siguió la ponencia inaugural, "La moriscología com a ciència històrica a l'actualitat", dictada por el profesor Míkel de Epalza Ferrer, coordinador científico del Congreso. En dicha ponencia se ponderaban y valoraban las actuales vertientes que han adquirido los estudios centrados sobre los moriscos, llegándose a la conclusión y propuesta de que estos estudios (con sus análisis, líneas metodológicas, sus grupos y centros de investigación y publicación y sus encuentros científicos) conforman un área científica específica, la "moriscología", con su objeto definido de estudio, "lo morisco".

La sesión vespertina del miércoles comenzó con el balance llevado a cabo por el Dr. Leonard P. Harvey acerca de la inclusión de los moriscos dentro del panorama de las relaciones internacionales de la época ("The moriscos and the international relations"), para pasar posteriormente al estudio pormenorizado de los

international relations"), para pasar posteriormente al estudio pormenorizado de los moriscos en el entorno granadino, tanto en su aspecto urbano (Dr. Juan Abellán), como en su aspecto rural (Dr. Manuel Espinar).

La sesión matinal del día siguiente estuvo dedicada a los moriscos de la parte nororiental de la Península; así, los mudéjares y moriscos catalanes fueron estudiados tanto en su entidad como grupo (Dr. Pascual Ortega; Dr. Pau Ferrer) como en las migraciones efectuadas desde la corona catalano–aragonesa (Dra. Mª Teresa Ferrer). Por su parte, los doctores Eliseo Serrano y Gregorio Colás se aproximaron al estudio del patrimonio de realengo de los moriscos aragoneses antes de la expulsión y su ulterior destino una vez consumada ésta.

La tarde del jueves disfrutó de una mayor variedad temática que preludiaba ya el estudio de los moriscos en sus lugares de exilio; de esta manera, tras una reflexión del Dr. Manuel Ardit acerca de los moriscos valencianos, el Dr. Bernard Vincent disertó sobre los moriscos que, por unas u otras razones, no marcharon al destierro tras la expulsión de 1609–1614 y permanecieron, con una existencia plena de tensiones, en terreno peninsular. El terreno teórico doctrinal acerca de la posición islámica en torno a la integración o exclusión de las minorías religiosas encontró su espacio en la ponencia del Dr. Farhat Dachraoui, quien pasó revista a tal respecto a algunas de las principales figuras del pensamiento religioso islámico.

Las sesiones del viernes 7 de diciembre fueron consagradas al paso siguiente del doloroso exilio morisco: el establecimiento de la población hispanomusulmana en diversas partes de la geografía islámica: fueron presentados estudios acerca de la presencia e implantación de los moriscos en Egipto (Dr. A. Abdel–Rahim), Argelia (Dr. N. Saidouni) y Marruecos (Dr. M. Razuq), mientras que el Dr. A. Temimi tomó en consideración para su ponencia la actitud del Imperio Otomano en lo referente al problema morisco.

Este núcleo temático fue retomado al día siguiente con el estudio del caso del exilio de los moriscos en Túnez, contemplando los centros y características de su establecimiento (N. Zbiss) y las aportaciones que realizaron en la sociedad tunecina receptora, mostradas de forma modélica por el Dr. Abdel–Hakim El–Gafsi en lo que se refiere a la regeneración de la cultura del olivo en Túnez. Esta sesión matutina se cerró, en conexión con las líneas temáticas de días pasados, con la ponencia del Dr. Juan Bautista Vilar en torno a la expulsión de los moriscos murcianos.

Las sesiones del sábado estuvieron más centradas sobre el mundo cultural morisco: así, el Dr. Djomaa Cheikha estudió el eco que la expulsión de los moriscos despertó en la literatura poética árabe, mientras que el Dr. Antonio Vespertino Rodríguez concentraba su atención en la literatura que estos moriscos expulsados compusieron en sus lugares de exilio norteafricano, con especial incidencia en la obra del morisco Mohammad Rabadán. Por su parte, el Dr. Alvaro Galmés de Fuentes hizo versar su sugestiva ponencia en cierta parte de esos moriscos que no se fueron:

los moriscos que prefirieron como vía la conversión al cristianismo y que se integraron en la vida –generalmente eclesiástica– de España, escribiendo obras cuyo significado e influencia fueron aquí debatidos.

El día de la Clausura del Congreso, presidida por el Honorable Sr. Josep Gomis, Conseller de Governació de la Generalitat de Cataluña, tuvieron lugar unas sentidas palabras del Dr. Slimane–Mostafá Zbiss, miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia, quien expuso unas reflexiones propias como descendiente de moriscos en torno a la trayectoria vital de este grupo y su aventura en los lugares donde les fue dado reconstruir su vida.

El ya ajustado programa científico del Congreso se vio todavía más apretado con la lectura de las diversas comunicaciones que habían sido presentadas y que abarcaron en general, con diversas especificidades, las mismas líneas temáticas que habían estado presentes en el Congreso Internacional. Es de esperar la pronta aparición de las actas de un Congreso que tanto enseñó a los asistentes acerca del campo de la moriscología.

Hay que destacar de la reunión, aparte del elevado aporte y nivel científico de las sesiones, un destacado programa cultural paralelo que tuvo sus actos pricipales en la visita a los "Reials Col·legis de Sant Maties" de Tortosa, fundados para la educación y conversión de los niños moriscos y en la exposición de seis cuadros pertenecientes a la Caixa de València que plasman los momentos de la expulsión por los puertos del Grau de Valencia, Denia y Vinaroz, las rebeliones moriscas en la Muela de Cortés y la Vall de Gallinera y el desembarco de los moriscos en las playas de Orán: lienzos pintados muy posiblemente de forma contemporánea a la expulsión y cuya exposición conjunta había sido excepcional.

En el acto final del Congreso fue inaugurado un monumento conmemorativo en el mismo puerto de los Alfaques, erigido por la Generalitat de Cataluña, la Generalitat Valenciana y el pueblo de Sant Carles de la Ràpita, con un texto en árabe y en catalán, como "testimoni perenne de concòrdia entre els Pobles i ferm desig que mai ningú sigui allunyat de la terra que estima". Que así sea.

LA FUNDACIÓN DE MADRID Y EL AGUA EN EL URBANISMO ISLÁMICO Y MEDITERRÁNEO

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Entre los días 22 al 26 de octubre tuvo lugar en Madrid el **Simposio Internacional sobre *«La fundación de Madrid y el agua en el urbanismo islámico y mediterráneo»***. Organizado por el Dr. José Pérez Lázaro (del Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, dentro del Programa «Al-Andalus'92»), los Dres. Míkel de Epalza (de la Universidad de Alicante) y Fernando Valdés (de la Universidad Autónoma de Madrid) y como desarrollo del **Programa «El Hombre y el agua en el Mediterráneo y el Mar Negro»** del Centro Europeo de Coordinación, Investigación y Documentación en Ciencias Sociales de Viena (representado por los Dres. Ch. Villain-Gandossi y J. L. Miège).

Este Simposio se enmarca en la línea de investigación sobre el agua propugnada por el Centro de Viena (cuyo representante español es el Dr. Míkel de Epalza). Este Centro -en colaboración con varias Instituciones y Universidades- ya ha promovido varios Congresos sobre el Urbanismo Musulmán en general y sobre el agua en Al-Andalus en particular, como el que versó sobre ***Agua y Poblamiento Musulmán. Aigua i Poblament Musulmà. (Simposium de Benissa, abril 1987)*** (cuyas Actas fueron editadas: Benissa, ed. Ajuntament, 1988), y el ***Simposio sobre «La Ciudad Islámica»*** (Zaragoza, ed. Institución "Fenando el Católico", 1991), y, finalmente, el que reseñamos, centrado en el estudio del urbanismo y la arqueología musulmana de Madrid, y sobre la importancia de las redes de canales de agua o *viajes* subterráneos, de constatado origen islámico; este último tema se amplió al estudio del agua en el mundo islámico medieval.

El lunes 22 de octubre tuvo lugar la inauguración oficial, con una breve exposición inicial de los organizadores, seguida por la ponencia inaugural de María Jesús Rubiera Mata (Univ. de Alicante) sobre «*Maŷrīṭ/Magerit/Madrid. Carácter*

de una ciudad en su contexto arabe–islámico», en que repasó la historia del Madrid islámico, tan ligada a las vicisitudes de la vecina Toledo, tras la conquista cristiana incluso (después de la que hubo una gran afluencia de neo–mozárabes, que «arabizarán» el periodo post–conquista de la ciudad).

Las ponencias de la tarde fueron inauguradas por Míkel de Epalza, quien expuso la relación entre «*El agua y la estructuración de los espacios islámicos en Madrid y su región*»; siguiendo su conocido «modelo operativo» de urbanismo musulmán y tomando el agua como elemento conductor y clave interpretativa, propuso una reconstitución del plano del Madrid islámico. Siguieron las ponencias de F. Valdés Fernández (Univ. Autónoma de Madrid) «*Arqueología del Madrid islámico*», en que presentó los restos arqueológicos y materiales conocidos, y Manuela Marín (C.S.I.C., Madrid) «*La vida cultural islámica en la Marca Media*», recordando el carácter fronterizo y de *ribāṭ* de la misma, y sus más notables representantes.

La unidad temática de las sesiones del martes 23 giraba en torno al urbanismo y el agua en Al–Andalus. José Luis Corral Lafuente (Univ. de Zaragoza) abrió el turno matinal con su ponencia sobre «*El agua y el urbanismo musulmán en la Marca Superior de Al–Andalus*», exponiendo de modo diacrónico primero y luego en una panorámica, la importancia del agua en el urbanismo musulmán de las diversas ciudades de la Marca Superior; esta ponencia fue seguida por la de Manuel Espinar Moreno (Univ. de Granada) y Juan Abellán Pérez (Univ. de Cádiz) sobre «*Captación, distribución y usos del agua en las ciudades musulmanas: el caso de Almería, Guadix y Granada*», en que analizaron los datos conocidos sobre estos sistemas y los puntos en común de los *espacios del agua* de las tres urbes citadas. Manuel Riu i Riu (Univ. de Barcelona) habló seguidamente sobre «*El agua y su aprovechamiento en las ciudades y villas catalanas medievales*», en base a los parcos datos de la documentación medieval y de la arqueología. También centrado en las fuentes escritas, aunque en este caso en las árabes, Maḥmud ʿAlī Makkī (Univ. de El Cairo) expuso sus conclusiones acerca de «*El léxico hispano–árabe referente al agua en su uso en Al–Andalus*».

En su ponencia, Rafael Valencia (Univ. de Sevilla) habló sobre «*Los puertos andalusíes y su influencia en la vida ciudadana y el urbanismo*», se centró en la importancia comercial y militar de éstos, incidiendo especialmente en el de Sevilla. La sesión vespertina se dividió en dos tandas paralelas de comunicaciones; en la Sesión "A" fueron expuestas las de A. García Algarra (Univ. Autónoma de Madrid) «*Regiones ribereñas y no ribereñas en el Mundo Arabe*», Mateo Marco (Alicante) «*La investigación española sobre el agua en la sociedad islámica*», en que se recoge una gran cantidad de bibliografía sobre el tema y se hace un estado de la cuestión sobre el mismo; Alberto Cantó García (Univ. Autónoma de Madrid) «*Emisiones monetarias de la Marca Media*», Mª. J. Lourido Carrero (Madrid) «*Pervivencia de la España musulmana: las aguas en el antiguo Señorío de Buitrago*». Paralelamente, en la Sesión "B", girando en torno de la arqueología islámica y el agua en Madrid, disertaron E. Serrano, G. I. Yáñez, M. A. López y D. Pérez (Univ. Autónoma de Madrid) sobre la «*Arqueología medieval Madrid*»; C. Priego (Museo Municipal de

Madrid) «*Origen y urbanística Altomedieval de la Plaza de los Carros de Madrid*», Mª. T. Solesio (C.S.I.C., Madrid) «*Los viajes del agua del Madrid árabe*», cerrando esta sesión la comunicación de Olga Vallespín (Univ. Autónoma de Madrid) sobre «*Arqueología Medieval de Madrid*».

El jueves, 25 de octubre estuvo esencialmente centrado en la exposición y análisis comparativo del agua en los diversos lugares del Mediterráneo. La sesión matinal se abrió con la Ponencia de Abdel-Hakim El Gafsi (Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, Túnez) sobre «*Infraestructures urbaines d'approvisionnement de l'eau en Tunisie*», en que presentó parte de la gran cantidad de documentación de época moderna sobre fuentes y diversos modos de consecución de agua en Túnez. Ahmad Kassab (Univ. de Túnez) siguió con su ponencia sobre «*L'approvisionnement en eau de Kairouan et de ses villes satellites sous la dynastie des aghlabides (VII^e. s.-X^e. s.)*», en que presentó el complejo e interesante sistema de aducción de agua de esta ciudad fundada por los musulmanes en la Edad Media. También M. Naciri (Instituto Agronómico Hassan II, Rabat), en base a cuatro documentos judiciales de diversas épocas habló sobre «*Le partage de l'eau a Fés*», analizando el marco jurídico e implicaciones socio-económicas del suministro de agua a Fez.

Por la tarde se expusieron las ponencias de Federico Cresti (Univ. de Perugia) «*Le système de l'eau à Alger pendant la période turque (XVIe.-XIXe. siècles)*», en que describió, en base a la cartografía y a las fuentes escritas de la época, los diversos sistemas por los que Argel se abasteció de agua en este largo período. En la misma línea A. Yerolimpos habló del «*L'eau dans l'urbanisme ottoman à Salonique du XIX^e siècle*». Siguieron, en el turno de comunicaciones las de Julia. Mª. Carabaza «*El agua en los tratados agronómicos andalusíes*», Ana Echevarria Arsuaga (Univ. Complutense de Madrid) «*Los manantiales y fuentes urbanas, según Al-Himyarī. Planteamiento de una investigación*», en que se analizaron los datos proporcionados por diversas fuentes árabe sobre el agua; F. de Amores Carredano y M. A. Hunt (Conserjería de Cultura, Junta de Andalucía) hablaron sobre «*El agua y su aprovechamiento en el conjunto monumental de la Cartuja de Sevilla*», mientras que M. de Gea Calatayud (Museo Arqueológico, Guardamar del Segura, Alicante) lo hizo sobre «*El sistema hidráulico de la Vega Baja: Una reflexión sobre su origen y evolución*», en que el autor analiza el sistema de riegos de la Vega Baja del río Segura bajo una nueva óptica: las relaciones entre la topografía del terreno y el sistema de riegos; finalmente Sergio Martínez Lillo (C.S.I.C., Madrid) analizó en «*Un ribāṭ interior en la Marca Media. el caso de Talabīra*» el uso del agua del Tajo como medio de defensa de una fortaleza andalusí.

En la última jornada se estudiaron las implicaciones del estudio del agua en un sentido más amplio, tanto desde el punto de vista de la ciencia geográfica, como en sus manifestaciones en otros contextos culturales. Bajo el punto de vista de la climatología mundial enfocó su ponencia R. K. Klige (de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.) «*The role of Water under Changing Climatic Conditions*»; otras visiones sobre la importancia del agua en ámbitos culturales diferentes fueron aportados por B. V. Adrianov (Academia de Ciencias de la U.R.S.S.) «*Significant role of water and Irrigation in History of Cities in Central Asia*», T. Dzunov (Univ.

de Skopje, Yugoslavia) «*Yugoslav–Greek Agreements on Utilization of Waters and the Legal Status of the Lake of Doiran*», e I. Peev «*Facteurs ethniques, religieux et socio–politiques dans l'utilisation de l'eau en Bulgarie*».

Finalmente el Simposio fue clausurado con la conferencia y el video de M. Bouchenaki sobre «*La coopération de l'UNESCO dans la préservation des medina du Maghreb: l'exemple de Fès*», en que se expusieron las acciones que ha coordinado este organismo internacional cara a la salvación del patrimonio arquitectónico y monumental de esta ciudad.

Desde ahora en adelante, cuando se quiera hablar del Madrid islámico, o de su urbanismo medieval, habrá de hacerse obligada referencia a este Simposio. De igual modo, supuso una importante puesta en común sobre los estudios que se están llevando a cabo sobre el agua en ciertos hábitats del Mediterráneo, especialmente en Al–Andalus. Esperemos ver prontamente en las librerías sus Actas, como el mejor colofón para tan notable evento científico.

SIMPOSIO INTERNACIONAL. «ALIMENTACIÓN Y SOCIEDAD EN LA CULTURA ISLÁMICA», XÀTIVA (VALENCIA)

Por
EVA LAPIEDRA
Universidad de Alicante

El Simposio Internacional «Alimentación y Sociedad en la Cultura islámica» que tuvo lugar en la ciudad de Xàtiva (Valencia) se desarrolló durante tres días –del 12 al 15 de noviembre de 1991– con sesiones repartidas entre la mañana y la tarde.

El tema del Simposio, sin delimitación temporal, agrupó conferencias referidas a diferentes períodos y espacios de la historia islámica. Sobre Al-Andalus en particular presentó su investigación la doctora M.ª Jesús Rubiera Mata, Catedrática de la Universidad de Alicante, sobre el tema «La dieta de Ibn Quzmán. Notas sobre la alimentación andalusí a través de la literatura». La Doctora Manuela Marín, profesora del Instituto de Filología del C.S.I.C. de Madrid, expuso un trabajo sobre época mameluca: «Literatura y gastronomía: dos textos árabes de época mameluca». El Doctor B. Rosenberger, de la Universidad de Saint-Denis de París, se refirió al Magreb precolonial en su aportación: «Diversité des manières de consommer les cereals dans le Maghreb precolonial». Y, sobre Oriente Medio se leyeron dos conferencias: la del Doctor Peter Heine, de Alemania, «Middle Eastern Food: The Anthropologist's perspective» y la del Doctor Sami Zubaida, del Birkbeck College de Londres, «Rice in the culinary cultures of the Middle East».

Los temas abarcaron diferentes aspectos y enfoques en relación con la alimentación, según hemos visto en los títulos ya mencionados y en algunos que mencionaremos a continuación tales como: características de la alimentación medieval utilizando como base fuentes literarias, jurídicas o agrícolas (Dr. Khaled Masud del Islamic Research Institute de Islamabad, «Food and the notion of purity in the fatawa literature», Doctora Expiración García de la Escuela de Estudios Árabes, C.S.I.C., de Granada, «Los métodos de conser-

vación de alimentos a través de los tratados de agricultura árabes», y el de la doctora M.ª Jesús Rubiera anteriormente mencionado); el aspecto del utillaje en la cocina andalusí (Doctor Guillem Rosselló-Bordoy, Museo de Mallorca, «Arqueología e información textual: el utillaje en la cocina andalusí»); el papel de las especias (Doctora Françoise Aubaile-Sallenave, Museo Nacional de Historia Natural de París, «Le rôle des épices et des condiments dans la structure de l'alimentation et de la diététique des arabes médievaux. Essai de systematisation»); las frutas (Doctora Rosa Kuhne, Universidad Complutense de Madrid, «Apuntes sobre el consumo de fruta en el mundo árabe medieval»), el papel del arroz –véase el artículo ya mencionado del doctor Sami Zubaida– o el del clásico cuscus (Doctora Lucie Bolens, Universidad de Ginebra, «Symbolique alimentaire ou écosystemes?: le couscous, mets référentiel dans le monde islamique maghrébo-andalous [XIe-XIIe siecles»]). Igualmente fue tratado el tema del consumo de vino en la cultura islámica (Doctor David Waines, Universidad de Lancaster, «Abu Zayd al-Balkhi on the nature or forbidden drink: a medieval Islamic controversy»), tema éste que provocó polémica entre varios congresistas y algún asistente sobre la definición exacta de dos diferentes denominaciones del vino en árabe –*jamr* y *nabīḏ*– atendiendo al grado de fermentación de la uva, y, por tanto, a su aceptación o no dentro de lo que es lícito en el Islam.

La tarde del último día del Simposio, 14 de noviembre, fue dedicada a hacer un recorrido por la ciudad, dirigiendo y comentando la visita el cronista oficial de la ciudad de Xàtiva, Agustín Ventura Conejero. El castillo, la Iglesia de San Feliu (s. XIII), el Museo del Almodí y el Archivo Municipal fueron los lugares de interés que se recorrieron. En el Museo del Almodí se encuentra la Pila taifal (s. XI), que suscitó vivo interés entre los asistentes.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE «AL-ANDALUS, ENCUENTRO DE TRES MUNDOS: EUROPA, MUNDO ÁRABE Y AMÉRICA»

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Por fortuna las instituciones oficiales periódicamente fomentan encuentros de investigadores como éste, en que estudiosos egipcios y españoles pudieron entrar en comunicación durante unos días e intercambiar conocimientos científicos y contactos personales. Es un modo muy positivo para estrechar lazos y acortar distancias entre dos comunidades de investigadores interesados por objetos comunes.

Entre los días 25 a 29 de noviembre de 1991 tuvo lugar en Sevilla el Congreso Internacional sobre «***Al-Andalus encuentro de Tres Mundos: Europa, Mundo Árabe y América***», oganizado por el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, con la acogida de la Universidad de Sevilla, y dentro del marco de los actos del Programa Al-Andalus'92.

El apretado programa de este Congreso se abrió el lunes 25 de noviembre con la participación de los Excelentísimos Señores Ministro de Educación de la República Árabe de Egipto, Directora General del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Rector de la Universidad de Sevilla, Presidente de la Comisión Regional de Andalucía y Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

Las ponencias del día 25, lunes, giraron en torno al tema «*Al-Andalus, eslabón entre las culturas árabe y europea*», centrándose la sesión de la mañana en la «*Contribución de Al-Andalus al Renacimiento europeo*» (Juan Vernet, E. Calvo), especialmente en lo referente a las traducciones del árabe al latín en Al-Andalus (Á. López, M. Al-Sibā'ī), y a la arabización cultural de la sociedad castellana (R. Valencia). La sesión vespertina versó más concretamente sobre «*El legado científico andalusí*» (J. Samsó), especialmente en cuanto a las ciencias astronómica (R. Puig,

M. Comes, M. Forcada, M. Aguilar), médica (A. Cano Ledesma), geográfica (A. ᶜAlī Ismāᶜīl) y a la náutica (J. Lirola).

El martes, día 26, por la tarde se continuó analizando «*El pensamiento filosófico andalusí*», en sus orígenes griegos (R. Muñoz), y en su influencia ulterior tanto en el universo religioso cristiano del mundo medieval (M. Epalza) como en el Renacimiento europeo (M. Cruz Hernández, A. 'Itmān), o en el mundo árabe posterior (Ŷ. Ṭāhā Ŷad). También se se expusieron los temas referentes al segundo eje del Congreso «*El papel de la cultura andalusí en el desarrollo de las literaturas europeas*», especialmente en cuanto a su relación con la francesa e italiana (Á. Galmés), inglesa (M. T. ᶜAbd Al-Masīḥ), o en cuanto a su relación con notables literatos europeos medievales (S. Al-Bāziᶜī) y contemporáneos (F. Qusṭandī)

El miércoles 27, en el mismo terreno de la literatura, las ponencias inicialmente estuvieron centradas en «*La literatura de viajes*» (N. Paradela, H. El-Eryan, M. S. Al-Zahrānī), para luego seguir con el tercer grupo temático del Congreso, el denominado «*Al-Andalus y las dos orillas del Mediterráneo*», en que P. Martínez Montávez,con el mismo título, analizó la imagen pasada, presente y futura de Al-Andalus. En esta sesión se repasaron aspectos relacionados con la conquista de Al-Andalus (H. Rabīᶜa), la onomástica norteafricana (H. de Felipe), la jurisprudencia (A. Carmona) y el derecho político musulmán (M. ᶜA. Jallāf).

Esta línea se continuó el jueves 28 de noviembre, en que se trató de «*Al-Andalus y el mundo árabe*», desde el punto de vista de su influencia en la configuración posterior a la conquista cristiana (D. Garrido), de las relaciones con la mística islámica (J. A. Pacheco), de la recitación coránica en Al-Andalus (M. 'Īsawī), de la emigración a Egipto (C. del Moral) y de las visiones árabes actuales sobre el orientalismo (C. Ruiz-Bravo). Seguidamente se trataron asuntos diversos dentro de los apartados temáticos «*Al-Andalus y las islas del Mediterráneo*» en la cartografía árabe de Al-Andalus (F. Franco) y «*Al-Andalus en la literatura árabe*», tanto en el sentido de la recepción de algunos textos literarios árabes (J. Mª. Fórneas), como de la traducción de Orosio (Y. ᶜAbd Allāh).

El viernes 29 se expusieron las ponencias relacionadas con el tema «*Al-Andalus en la literatura árabe*» tanto en el pasado medieval (Ŷ. A. 'Aṣfūr, S. Al-Māni', N. H. AbŪ Zayd), como en la literatura morisca (L. F. Bernabé), y árabe contemporánea (M. A. Elgeadi), y en «*La literatura de viajes*» (A. A. Qāsim, M. ᶜAbd Al-Ṣamad Za'īma, B. Justel. En la sesión vespertina se analizaron los «*Elementos árabes en la literatura iberoamericana de hoy*» tanto desde el punto de vista de algunos temas concretos (M. Abū l-'Ata'), como desde la literatura de Jorge Luis Borges (A. Ṣ. 'Umar, I. K Yunis).

Finalmente, el sábado tras una ponencia dedicada a «*Al-Andalus en la litieratura española*» de Calderón y Unamuno (M. Al-Sayyid ᶜAlī), se pasó a la sección «*Al-Andalus y el nuevo mundo*», con un repaso general a las particularidades temáticas más conocidas (M. ᶜA. Makkī), a aspectos más concretos (Ŷ. ᶜAbd Al-Karīm, N. Ŷamal Al-Dīn).

La participación de profesores de la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante fue la siguiente: el Dr. Míkel de Epalza, que participó con una ponencia sobre «*Influencias islámicas encubiertas en la teología medieval*», el Prof. Luis Fernando Bernabé Pons quien disertó sobre «*Laus Al-Andalus en la literatura morisca*», el Prof. Francisco Franco Sánchez participó con el tema «*Al-Andalus como una isla. Presupuestos mentales e islamológicos en las primeras representaciones árabes de la Península Ibérica*», el Prof. Hani Muḥammad El-Eryan hizo lo propio sobre «*La riḥla andalusí de Ḥusayn Mu'nis*», y David Garrido Valls sobre «*La influencia de Al-Andalus en la configuración del Oriente de la Península Ibérica*».

Como solemos reiterar en estos casos, esperemos que la pronta aparición en las librerías de las Actas del Congreso venga a ser el colofón más idóneo para a una semana de intensa convivencia científica y humana, evitando así que pierdan actualidad sus aportaciones si se retrasa su aparición.

XV CONGRESO DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL DE MUSICOLOGÍA

Por
ENEIDA GARCÍA GARIJO
Universidad de Alicante

Con el tema: «Culturas Musicales del Mediterráneo y sus ramificaciones» se desarrolló entre el 3 y el 10 de abril de 1992 el XV Congreso de la Sociedad Internacional de Musicología.

La organización del Congreso estuvo a cargo de un Comité Organizador, bajo la dirección de Ismael Fernández de la Cuesta (Presidente de la Sociedad Española de Musicología) y un Comité Científico presidido por María del Carmen Gómez y Lothar Siemens, junto a los Directorios de la S.I.M. y de la S.E. de M.

La sede de dicho Congreso fue el Real Conservatorio Superior de Música de Madrid y el horario de las sesiones de trabajo se desarrolló entre las 10'00 h. y las 13'00 h. para las mañanas y las 16'00 h. y 19'00 h. para las tardes. Estas sesiones se dividieron en cinco grupos diferenciados: Mesas Redondas, Sesiones de Estudio, Comunicaciones, Sesiones Especiales y Grupos de Estudio. Cada uno de los grupos trató de enfocar de diferentes formas la problemática actual del estudio de la música en el ámbito Mediterráneo, incluyendo Hispanoamérica, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

La música árabe y su relación con la música occidental también quedó recogida en la mayoría de las formas de trabajo, pudiendo destacar en el apartado de *Mesas Redondas,* la que se desarrolló bajo el título: «El encuentro entre las culturas musicales judías, cristianas y musulmanas en la Península Ibérica (antes de 1492)». Presidida por Ammon Shiloah, contó entre los ponentes con Israel Adler, Zoltan Falvy, Eckhard Neubauer, J. Pacholszyk, Alexander L. Ringer y Robert Stevenson; el de *Comunicaciones Libres,* las que se agru-

paron bajo el enunciado: «Música islámica y judía y su relación con lo hispánico». La presidencia la ostentó Susana Weich-Shahak y las ponencias presentadas fueron: «The Zajal as a musico-poetical genre» de R. Katz Israel; «The Andalusian Muwassah and its spreading along the Real Sea Coast of Egypt» de G. Braune (Alemania) y «Vigencia de la transmisión oral en el "Kunnas al-haᶜik" (Cancionero de al-haᶜik)» de M. Cortés García (España); dentro de las Sesiones de Estudio destacamos la recogida como: «Cambios en las tradiciones musicales profanas del N. de África actual y del Oriente Mediterráneo».

Los *Grupos de Estudio* se centraron en diferentes temas como: Nuevas metodologías en el estudio de la Melodía, Problemas de los estudios de las fuentes, Iconografía musical, Cantus Planus, Recopilación musical italo-ibérica entre el 500 y el 700 y su proyección en América Latina, Investigaciones sobre el canto coral, Centro Internacional para el estudio de la música de los Países Bajos y Organistas, organeros y órganos en torno al histórico órgano ibérico del siglo XVIII. Su problemática hoy.

Por último, las *Sesiones Especiales* tuvieron como fines dos proyectos internacionales: Nuevas investigaciones generadas por el Proyecto «Universo de la Música» bajo la dirección de Barry S. Brook (USA) y el Inventario Internacional de los textos de Villancicos, dirigido por Paul R. Laird (USA), y otro nacional: El Diccionario de Música Española e Hispanoamericana, coordinado por Emilio Casares, Ismael Fernández de la Cuesta y José López-Calo. En tercer lugar la formación de una Organización dedicada al estudio de la Historia y la Práctica de la Crítica Musical, presidida por James Deaville (Canadá).

En la sede del Congreso tuvo lugar una exposición comercial de material relacionado con el programa, con la participación de instituciones europeas y americanas. También se realizaron actos sociales y culturales y excursiones entre las que destacamos la realizada a León con motivo de la exposición «Las Edades del Hombre: la Música en la Iglesia de Castilla y León».

ACTIVIDADES DE LA DIVISIÓN DE ÁRABE DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE (Cursos 1990-1991 y 1991-1992)

Por
MÍKEL DE EPALZA

Doctorado en filología árabe

En el curso 1991-1992 se inició la docencia de Tercer Ciclo y Doctorado en Filología Árabe, en la Universidad de Alicante, titulado «Estudios Árabes e Islámicos», con los cursos siguientes:

Primer año

A) – Introducción a la investigación en Islamología
Dr. Míkel de Epalza Ferrer

– Análisis textual como explicación del relato
Dra. Ángeles Sirvent Ramos

B) – Literatura medieval árabe y literaturas hispánicas I
Dra. María Jesús Rubiera Mata

– Pensamiento Islámico (Filosofía y Mística) I
Dr. José Valdivia Válor

– Literatura jurídica andalusí
Dr. Alfonso Carmona González

– Los viajes en la cultura árabe-islámica
Dra. Manuela Marín Niño

– La ordenación jurídica de la comunidad islámica
Dr. Agustín Bermúdez Aznar

C) – El pensamiento griego, origen del europeo
Dr. Francisco Aura Jorro

– Literatura i predicació a l'Edat Mitjana: Vicent Ferrer
Dr. Rafael Alemany Ferrer

– La literatura civil española en la literatura francesa
Dr. Florentino Heras Díez

– Alimentación en la sociedad islámica
Dres. Rubiera, Marín y Epalza

Segundo año

A) – Cómo hacer una tesis doctoral: el caso de Turmeda/Al-Taryumán
Dr. Míkel de Epalza

– Fonética
Dr. Francisco Ramón Trives

B) – Literatura medieval árabe y literaturas hispánicas II
Dra. María Jesús Rubiera Mata

– Pensamiento islámico (Filosofía y mística) II
Dr. José Valdivia Válor

– Aplicación del Derecho Islámico en Al-Andalus
Dr. Alfonso Carmona González

– La ordenación jurídica de la Comunidad Islámica
Dr. Agustín Bermúdez Aznar

– La lengua árabe de Al-Andalus
Dr. José Pérez Lázaro

– Literatura magrebí de expresión francesa
Dr. Francisco Ramón Trives

C) – Los intelectuales en la guerra y postguerra
Dr. Florentino Heras Díez

– Las últimas tendencias de la novela en lengua francesa
Dra. Ángeles Sirvent Ramos

Master de «estudios euroárabes» en Barcelona y Girona

El Dr. Míkel de Epalza, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, ha organizado y dirige académicamente desde 1991 un Máster de «Estudis Euroàrabs» de dos años de duración, en la Fundación CIDOB (Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona) y en el Estudi General de Girona (desde 1992, Universitat de Girona), siguiendo la fórmula iniciada en la Universidad de Alicante desde 1985 bajo la dirección de la Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos Dra. María Jesús Rubiera Mata.

El Dr. Jesús Zanón Bayón, profesor

El Dr. D. Jesús Zanón Bayón, Doctor en Filología Semítica por la Universidad Complutense de Madrid y antiguo Becario de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, Sección Árabe, tomo posesión, tras el preceptivo concurso, el 1 de octubre de 1991, del puesto de Profesor Titular Interino de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante.

Nuevos profesores ayudantes

El 18 de enero de 1991 tomó posesión de la plaza de Ayudante de Escuela Universitaria D. Francisco Franco Sánchez y el 1 de enero de 1992 D. Luis Fernando Bernabé Pons, tras sus respectivos concursos. Ambos accedieron a Ayudantes de Universidad, por transformación interna, el 1 de octubre de 1992.

Profesores contratados

Renovaron sus contratos de Profesores, para los concursos 1990-1991 y 1991-1992, el Dr. José Valdivia Válor y el Sr. Hany Muhammad Gaber El-Heryan.

Profesores de la Escuela Oficial de Idiomas

Marisol Cabello García, antigua Becaria de Investigación y Ayudante de Escuela Universitaria del Departamento, ganó por concurso libre a los cuerpos de enseñanzas medias de la Comunidad Valenciana una plaza de Profesora Titular de la Escuela Oficial de Idiomas de Alicante, a la que se incorporó en septiembre de 1991.

Becarios del departamento

Eneida García Garijo, Becaria de Investigación del Departamento, obtuvo en el curso 1991 una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia para estudios en París sobre *«Relación entre la música árabe y la música europea»*.

Eva Lapiedra Gutiérrez, Becaria de Investigación del Departamento, realizó en febrero y marzo de 1992 una estancia en Italia para ampliar investigaciones sobre relaciones islamocristianas medievales, bajo la dirección de la Profesora Dra. Clelia Sarnelli Cerqua, del Instituto Orientale de Nápoles.

David Garrido Valls, Becario de Ayuda de Investigación del Departamento, ganó el Premio del Concurso Literario y Científico convocado por el Departamento de Ciencias Histórico-Jurídicas de la Universidad de Alicante, con un trabajo sobre *«Aspectos históricos y/o jurídicos derivados de la concesión del título de ciudad a Alicante»*, y una Mención de Honor en el Premio de investigación histórica de la ciudad de Elche 1992.

Doctorado de D. Luis Fernando Bernabé Pons

El 30 de junio de 1992 defendió su Tesis Doctoral D. Luis Fernando Bernabé Pons, antiguo Becario de Formación de Personal Investigador y Ayudante de Escuela Universitaria de este Departamento. La tesis había sido co-dirigida por los Dres. Miguel Ángel Lozano y Míkel de Epalza, y tenía por título *«Edición y estudio del manuscrito español del Evangelio de Bernabé. Evangelio hispano-islámico de autor morisco. Siglos XVI-XVII.* El tribunal calificador, presidido por la Catedrática Dra. María Jesús Rubiera y compuesto por los Dres. Antonio Vespertino Rodríguez (Catedrático de Filología Románica de la Univ. de Oviedo), Andrés Barcala Muñoz (C.S.I.C., Madrid), Ángel Luis Prieto de Paula y José Carlos Rovira (Univ. de Alicante), le otorgó la máxima calificación.

Memorias de licenciatura

El 16 de octubre de 1990, defendió su Memoria de Licenciatura en Filología Española María del Pino Valero Cuadra. El título de la Memoria era *«La doncella Teodor: un cuento hispano-árabe»* y el tribunal estuvo compuesto por la Catedrática Dra. María Jesús Rubiera Mata (Filología Árabe) y los profs. Miguel Ángel Lozano Marco (Filología Española) y Rafael Alemany Ferrer (Filología Catalana). Había sido co-dirigida por los Dres. Rubiera y Lozano. Obtuvo la máxima calificación.

El 7 de abril de 1992 defendió su Memoria de Licenciatura Eva Lapiedra Gutiérrez, Licenciada en Filología Semítica (Árabe) por las Universidades de Alicante y Complutense de Madrid y Becaria de Investigación del Departamento. Dirigida por el Dr. Epalza, tenía por título *Estudio histórico-filológico de los epítetos utilizados por los historiadores andalusíes cordobeses referidos a los cristianos.* El tribunal, compuesto por los Dres. Agustín Bermúdez Aznar (Catedrático de Historia del Derecho), Epalza y Zanón (Estudios Árabes e Islámicos), le otorgó la máxima calificación.

Simposio Internacional «Alimentación y sociedad en la cultura islámica», en Xàtiva

La Universidad de Alicante, con el Departamento y sus profesores Dres. Rubiera, Epalza y Villegas, organizó el Simposio Internacional «Alimentación y

sociedad en la cultura islamica», en Xàtiva (Valencia), junto a otras entidades valencianas y nacionales. (Ver noticia aparte, más adelante).

Viaje del departamento a Granada

Con ocasión de la Exposición Mundial de Arte Islámico de Al-Andalus y del Ciclo de Conferencias *«Realidad y símbolo en Granada»*, que tuvo lugar los días 25 y 27 de mayo de 1992 y en el que participó la Catedrática Doña María Jesús Rubiera Mata disertando sobre *«La epigrafía árabe en los muros de Granada»*, profesores y alumnos del Departamento visitaron la Exposición y otros lugares árabes de la ciudad.

Nuevo Comité de Redacción de la revista *Sharq al-Andalus. Estudios árabes*

Con el fallecimiento del Dr. Marcelino Villegas y la incorporación al Departamento del Dr. Jesús Zanón, en 1981, el Comité de Redacción de la revista ha quedado compuesto por los miembros siguientes:

Directores: Míkel de Epalza y María Jesús Rubiera Mata.

Miembros del Comité: Jesús Zanón Bayón, Luis Fernando Bernabé Pons, Francisco Franco Sánchez (Universidad de Alicante).

Miembros del Consejo Asesor: Dr. Djomaa Cheikha (Universidad de Túnez), Dra. María Isabel Fierro (C.S.I.C., Madrid), Dr. Enric A. Llobregat (Museu Arqueològic, Alicante), Dra. Manuela Marín (C.S.I.C., Madrid), Dra. María Jesús Viguera Molíns (Universidad Complutense, Madrid), Dr. Edgard Weber (Universidad de Toulouse).

Secretaria: Eneida García Garijo (Conservatorio Superior de Música, Madrid).

Publicaciones del departamento y de sus miembros

El Departamento ha editado los volúmenes anuales de la revista de investigaciones *Sharq Al-Andalus, Estudios Árabes*, volúmenes 7 (1990), 8 (1991) y 9 (1992), con la ayuda económica de la Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana.

La colección Xarc Al-Andalus, del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, dirigida por la Catedrática Dra. María Jesús Rubiera Mata, ha publicado los siguientes volúmenes:

1.– María Jesús Rubiera Mata (presentació Rafael Alemany i Ferrer), *Introducció a la literatura hispano-árab*, 1989, 171 pp.

2.– Marcelino Villegas, *La narrativa de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis*, 1981, 132 pp.

3.– Álvaro Galmes de Fuentes, *Toponimia de Alicante (La oronimia)*, 1990, 86 pp.

4.– Francisco Franco Sánchez/María Sol Cabello, *Muhammad Aš-Šafra, el médico y su época*, 1990, 170 pp.

5.– Luis F. Bernabé Pons, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, 153 pp.

También ha colaborado en los volúmenes 3 (1990), 4 (1991) y 5 (1992) de *Aljamía* Boletín de Información Bibliográfica. Mudéjares –Moriscos– Textos Aljamiados –Filología Arabo-Románica, co-fundado por los Departamentos de Filología Románica de la Universidad de Oviedo y de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (edición: Departamento de Filología Románica, Universidad, 33071 Oviedo) (ver *Sharq Al-Andalus*, vol. 7, 1990, p. 308).

ENCICLOPEDIA DE LOS MORISCOS

Por
LUIS F. BERNABÉ PONS

En el Congreso Internacional "380 Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos", celebrado en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona) del 4 al 9 de diciembre de 1990, fue presentado de manera oficial a la comunidad científica el Proyecto Internacional *Enciclopedia de los Moriscos.*

La *Enciclopedia de los Moriscos* pretende ser una plasmación lo más completa posible de todos los elementos que forman parte integrante de la disciplina científica de la "moriscología": según las palabras de su Comité Organizador "una presentación (por orden alfabético de entradas: nombres de lugar, de personas, de conceptos e instituciones) de todo el mundo en que vivieron esos 'cristianos nuevos de moro' (concepto hispánico) o 'últimos andalusíes de España' (concepto islámico)".

El listado de entradas que formará parte de la *Enciclopedia* ha sido elaborado por el Comité Organizador sobre la base de las sugerencias de los más de dos centenares de colaboradores científicos de diversos países que se han ofrecido a participar en el proceso de redacción de la obra a partir del llamamiento inicial de los organizadores. La *Enciclopedia de los Moriscos* se encuentra en este momento en la fase primordial de redacción a partir de los encargos de elaboración de las entradas que están siendo remitidos a los investigadores.

Una vez que el complejo proceso de redacción múltiple haya finalizado, la *Enciclopedia* entrará en su fase de edición. Según las previsiones de los organizadores, el resultado final constará de, al menos, dos volúmenes en los que se

verá integrado todo el material científico actualmente conocido en el estudio de los moriscos.

El Comité Organizador está integrado por los doctores Míkel de Epalza (Universidad de Alicante) y Bernard Vincent (Centre de Recherche Historique, París) como Directores, y por el Dr. Luis F. Bernabé Pons (Universidad de Alicante) como Secretario–Coordinador, siendo su sede la División Departamental de Estudios Arabes e Islámicos de la Universidad de Alicante.

LIBROS

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
Literatura Hispanoárabe
Madrid, ed. Mapfre, 1992, 283 pp.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
Poesía femenina hispanoárabe
Madrid, ed. Castalia / Instituto de la Mujer, 1990, 163 pp.

EPALZA, Míkel de (ed.):
Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)
Valencia, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 19-42.

EPALZA, Míkel de (ed.):
Las lenguas prevalencianas
Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1990, 2ª. ed., 119 pp.

EPALZA, Míkel de:
Los moriscos antes y después de la expulsión
Madrid, ed. Editorial Mapfre S. A., 1992, 312 pp.

VILLEGAS, Marcelino:
Abdala Benalmocaffa. Calila y Dimna. Traducción
Madrid, Alianza Editorial, 1991, 354 pp.

ZANÓN BAYÓN, Jesús (ed.):
Estudios Onomástico-Bográficos de al-Andalus. V. (Familas andalusíes)
Madrid, ed. C.S.I.C., 1992. Editores: Manuela MARÍN y Jesús ZANÓN.

ZANÓN BAYÓN, Jesús:
Índice analítico de «Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe: Nómina fluvial» de Elías Terés
Madrid, ed. C.S.I.C., 1990, 167 pp.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando:
La Literatura árabe
Tema III del Programa *Ejemplos de la Literatura Universal*, Programa Experimental de Enseñanza Secundaria Post-Obligatoria, Consellería de Cultura Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, 75 pp.

ARTÍCULOS

RUBIERA I MATA, Mª. Jesús:
«Arquetipos ideales de la ciudad árabe»
Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 57-64.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Cançonetes de tipus "kharja" en la literatura catalana»
Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, pp. 1-8.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi»
Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVé. Col·loqui. Alacant. (13-15-IV-1989), València, nº. 44, 1991 març, pp. 671-672.

RUBIERA I MATA, Mª. Jesús:
«Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional romànica i una altra possible khartja occitana»
A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura, Alcoi, ed. Marfil, Col·lecció "Universitas", nº. 1, 1990, pp. 193-196.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Ibn Al-Abbār i el seu temps»
Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260), València, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 13-18.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Introducción a la nueva edición»
Jaime OLIVER ASIN, *Historia del nombre "Madrid"*, 2ª. ed., Madrid, ed. I.C.M.A., 1991, pp. I-XVI.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«El món cavalleresc àrab i el món cavalleresc del *Tirant*»
Afers, Catarroja, 10, 1990, pp. 267-274.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa»
Homenaje al Profesor Lapesa, Murcia, ed. Universidad de Murcia, 1990, pp. 227-232.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«La poesía epigráfica de los palacios de la Alhambra»
Realidad y Símbolo de Granada, Madrid, ed. Banco Bilbao-Vizcaya, 1992, pp. 265-271.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Presencia románica extra-andalusí en las jarchas»
Poesía Estrófica. 1er. Congreso Internacional sobre Poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances, Madrid 11/15 dic. 1989, Madrid, Facultad de Filología Universidad Complutense / Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1991, pp. 289-295.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Prólogo»
Francisco Franco-Sánchez - María-Sol Cabello: *Muḥammad Aš-Šafra. El médico y su época*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 13-15.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«El "Tirant" y la literatura àrab»
Serra d'Or, nº. 371, 1990 novembre, pp. 57-58.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Toponimia árabe de Madrid»
Madrid, del siglo IX al XI, Madrid, ed. Consejería de Cultura, 1990, pp. 165–170.

RUBIERA MATA, Mª. Jesús:
«Tunis dans une nouvelle du dramaturge espagnol Félix Lope de Vega (1562–1635)»
Revue d'Histoire Maghrébine, Túnez, nº. 63–64, 1991, pp. 417–420.

EPALZA, Míkel de:
«Almúnia: el seu significat en època àrab»
Antistiana. Butlletí Interior, La Ràpita, nº. 9, gener 1990, pp. 3–6.

EPALZA, Míkel de:
«Los andalusíes y sus éxodos hacia Marruecos durante los siglos 16–17»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 293–295.

EPALZA, Míkel de:
«Actividades de la División de Arabe de la Universidad de Alicante (1989)»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 305–311.

EPALZA, M. de (con Luis Fernando BERNABE PONS):
«Alcanar i la seua regió a l'època musulmana»
I Congrès d'Història d'Alcanar, Alcanar, ed. Excm. Ajuntament, 1990, pp. 59–67.

EPALZA, Míkel de:
«Al–Munastīr d'Ifrīqiya et Al–Munastīr de Xarc Al–Andalus»
Actes du VIIe. Colloque Universitaire Tuniso–Espagnol sur Le Patrimoine andalous dans la Culture arabe et espagnole, Túnez, ed. Université de Tunis, 1991, pp. 95–106.

EPALZA, Míkel de:
«Almúnia: el seu significat en època àrab»
Antistiana. Butlletí Interior, La Ràpita, nº. 9, gener 1990, pp. 3–6.

EPALZA, Míkel de:
«Els berbers i l'arabització del País Valencià»
Miscel·lània Sanchis Guarner, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1992, pp. 467–492.

EPALZA, M. de; (con Francisco FRANCO SANCHEZ):
«Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al–Andalus (Levante de Al–Andalus). Apéndice VI»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 245–280.

EPALZA, Míkel de:
«La caiguda de València i altres caigudes d'Al–Andalus, segons l'obra en prosa d'Ibn Al–Abbār»
Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260), Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 19–42.

EPALZA, Míkel de:
«El Cid = El León ¿Epíteto árabe del Campeador?»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 227–236.

EPALZA, M. de:
«El Cid y los musulmanes: el sistema de parias–pagas, la colaboración de Aben–Galbón, el título de Cid–León, la posadita fortificada de Alcocer»
El Cid en el Valle del Jalón, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 107–125.

EPALZA, Míkel de:
«Conversió i narrativa oral islàmiques a les narracions literàries autobiogràfiques d'Anselm Turmeda (Abdàl·lah At–Tarjuman)»
IX Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant–Elx, 9–14 septiembre 1991, Alacant, 1991, pp. 78–82.

EPALZA, Míkel de:
«Las crónicas mozárabes»
Historia 16, Madrid, ed. Historia 16, vol. 16, nº. 191, 1992 marzo, pp. 112–116.

EPALZA, Míkel de:
«Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalnes (segles VIII–XI)»
Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII–XI), Barcelona, ed. Generalitat de Catalunya, 1991, vol. 1, pp. 49–79.

EPALZA, Míkel de:
«Diminutiu amb flexió interna àrab en cognoms catalans: "curt", "cureyet" (Cocentaina, 1515)»
A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura, Alcoi, ed. Marfil, Col·lecció "Universitas", nº. 1, 1990, pp. 133–138.

EPALZA, M. de:
«Encuentro de revistas europeas de arabismo»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 323–324.

EPALZA, Míkel de:
«Espacios y sus funciones en la ciudad árabe»
Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 9–30.

EPALZA, M. de:
«Estudios sobre migraciones mediterráneas del siglo XVI al XX: Vilar, Bonmatí, Bono, Bennassar, López Nadal, Lucchini»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 239–242.

EPALZA, Míkel de:
«Etimología árabe del Cid, como antropónimo ("El León") y como topónimo ("El señor y/o gobernador almohade")»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 7, 1990, pp. 157–169.

EPALZA, M. de:
«Juan Vernet y los estudios islámicos»
Anthropos, Barcelona, 117, febr. 1991, pp. 34–35.

EPALZA, Míkel de:
«Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado–

morisque»
Les Morisques et l'Inquisition. L. Cardaillac y B. Vincent eds., París, ed. Publisud, 1990, pp. 51–64.

EPALZA, Míkel de:
«Un logos cristià enfront de l'Islam. Eiximenis escrivint sobre Mahoma»
Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura, Montserrat, ed. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, pp. 59–75.

EPALZA, Míkel de:
«Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII – IX)»
Asociación Hispano–Helénica. Anuario de 1989. "Homenaje a Juan Nadal", Atenas, ed. Asociación Hispano–Helénica, 1991, pp. 143–150.

EPALZA, Míkel de:
«Mondes musulmans. Vivre au quotidien»
en Guy Martinière – Consielo Varela: *L'état du monde 1492*, París, ed. La Découverte, 1992, pp. 191–197.

EPALZA, Míkel de:
«Mozarabs: An Emblematic Christian Minoriry in islamic Al–Andalus»
The legacy of Muslim Spain, edited by Salma Khadra Jayyusi; chief colsultant, Manuela Marín, Leiden, ed. E. J. Brill, 1992, pp. 149–170.

EPALZA, Míkel de:
«Nota sobre la bibliografía acerca de Xarc Al–Andalus»
Miscelánea de la Biblioteca Española de Tánger 1991, Tánger, ed. Biblioteca Española, 1992, pp. 53–57.

EPALZA, Míkel de:
«Nota sobre consecuencias hispano–magrebíes de la Revolución Francesa»
Aurāq, Madrid, nº. 11, 1990, pp. 171–174.

EPALZA, Míkel de:

«Ondara, una capital comarcal d'època àrab»
Ondara, Ondara, ed. Ajuntament d'Ondara, 1990, 2 pp.

EPALZA, Míkel de:
«Origines du concept de risque: de l'Islam à l'Occident»
Le risque et la Crise, Malta, ed. Foundation for International Studies, 1991, pp. 63–70.

EPALZA, Míkel de:
«Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan?»
Compréhension et échanges culturels euro–arabes. Séminaire euro–arabe ... du Conseil d'Europe. Strasbourg, 14–15 novembre 1991, Strasbourg, ed. Conseil de l'Europe, 1992, pp. 95–101.

EPALZA, Míkel de:
«Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan?»
Tolède, XII–XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, *Autrement*, París, nº. 5, 1991, pp. 241–251.

EPALZA, Míkel de:
«Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?»
Toledo, siglos XII–XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Madrid, ed. Alianza Editorial, 1992, pp. 251–261.

EPALZA, Míkel de:
«Préface»
Momamed Abu–Rub: *La poésie galante andalouse au XIe. siècle: typologie*, París, ed. Asfar, 1990, pp. 13–18.

EPALZA, Míkel de:
«Presentación»
Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 5–6.

EPALZA, Míkel de:
«Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque»
Les Morisques et l'Inquisition, L. Cardaillac y B. Vincent eds., París, ed. Publisud, 1990, pp. 37–49.

EPALZA, Míkel de:
«Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos»
Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 89-95.

EPALZA, Míkel de:
«Programme AL-ANDALUS-1992»
Islamochristiana, Roma, nº. 17, 1991, pp. 204-205.

EPALZA, Míkel de:

«Prólogo / Préface»
a Juan-Bautista Vilar: *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas de Túnez (s. XVI-XIX) / Cartes, Plans et Fortifications hispaniques de la Tunisie (XVIe.-XIXe. s.)*, Madrid, ed. Instituto de Cooperación con el Mundo árabe, 1991, pp. 17-27.

EPALZA, Míkel de:
«Quelques réflexions sur l'Espace Maritime Euro-Arab Méditerranéen»
Al-Masâq, Leeds, ed. University of Leeds, nº. 3, 1990, pp. 53-54.

EPALZA, Míkel de:
«El racismo Norte-Sur en los mapas»
La Vanguardia. Suplemento Ciencia y Tecnología, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 89-95.

EPALZA, Míkel de:
«Relaciones del Cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)»
Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1990, pp. 615-620.

EPALZA, Míkel de:
«Sociolingüística de mudéjares y moriscos»
Las lenguas prevalencianas, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1990, 2ª. ed., pp. 111-113.

EPALZA, Míkel de:

«Spain's Commemoration of the Fall of Granada»
Studies in Interreligious Dialogue, Amsterdam, 1992/1, pp. 82–88.

EPALZA, Míkel de:
«El tiempo de la sociedad islámica. La de ahora y la de siempre. El tiempo de la religión. El tiempo de la vida humana»
Jumilla, Jumilla, ed. Ayuntamiento de Jumilla, nº. 3, 1991, pp. 55–60.

EPALZA, Míkel de:
«Toponimia àrab i estructura comarcal: El Penedés»
Antistiana, La Ràpita (Alt Penedés), ed. Grup d'Estudis Rapitencs, nº. 10, any 3, 1990 a, pp. 2–13.

EPALZA, Míkel de:
«Toponímia àrab i estructura comarcal: el Penedés»
Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior, Barcelona, nº. 40, 1990, pp. 76–82.

EPALZA, Míkel de:
«Topònims d'origen antroponímic àrab de temps de la conquesta (Cid, Busot, Benimassot, Massoda, Benissoda, Benissaudet)»
Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVè. Col·loqui. Alacant (13–15–IV–1989), Barcelona, nº. XLIV, març 1991, pp. 619–627.

EPALZA, Míkel de:
«La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Magrheb (XVIIe. siècle)»
Révue d'Histoire Maghrébine, Túnez, nº. 59–60, 1990, p. 73–78.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando:
«Personajes relacionados con Elche en la obra de Ibn Al-Abbār»
Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260), Valencia, ed. Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 69–86.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando; EPALZA, Míkel de:
«Alcanar i la seua regió a l'època musulmana»
I Congrés d'Història d'Alcanar, Alcanar, ed. Ajuntament, 1990, pp. 59–67.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando; MARTÍNEZ EGIDO, José J.:
«Estado de lengua de los manuscritos en caracteres latinos: el problema religioso»
Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I, 1990, pp. 35–42.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco:
«Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada»
Actas del II Coloquio Hispano–Marroquí de Ciencias Históricas «Cultura, Ciencia y Sociedad», Granada, 6–11 noviembre 1989, Madrid, I.C.M.A. / Al–Andalus'92, 1992, pp. 217–232.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco (con M. de EPALZA):
«Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al–Andalus (Levante de Al–Andalus). Apéndice VI»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp.

«Toponímia àrab i estructura comarcal: el Penedés»
Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior, Barcelona, nº. 40, 1990, pp. 76–82.

EPALZA, Míkel de:
«Topònims d'origen antroponímic àrab de temps de la conquesta (Cid, Busot, Benimassot, Massoda, Benissoda, Benissaudet)»
Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVè. Col·loqui. Alacant (13–15–IV–1989), Barcelona, nº. XLIV, març 1991, pp. 619–627.

EPALZA, Míkel de:
«La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Magrheb (XVIIe. siècle)»
Révue d'Histoire Maghrébine, Túnez, nº. 59–60, 1990, p. 73–78.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando:
«Personajes relacionados con Elche en la obra de Ibn Al–Abbār»
Ibn al–Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199–1260), Valencia, ed. Consellería d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 69–86.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando; EPALZA, Míkel de:
«Alcanar i la seua regió a l'època musulmana»

I Congrés d'Història d'Alcanar, Alcanar, ed. Ajuntament, 1990, pp. 59–67.

BERNABÉ PONS, Luis Fernando; MARTÍNEZ EGIDO, José J.:
«Estado de lengua de los manuscritos en caracteres latinos: el problema religioso»
Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque, ed. A. TEMIMI, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I, 1990, pp. 35–42.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco:
«Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada»
Actas del II Coloquio Hispano–Marroquí de Ciencias Históricas «Cultura, Ciencia y Sociedad», Granada, 6–11 noviembre 1989, Madrid, I.C.M.A. / Al–Andalus'92, 1992, pp. 217–232.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco (con M. de EPALZA):
«Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al–Andalus (Levante de Al–Andalus). Apéndice VI»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 245–280.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco:
«Estudio comparativo del urbanismo islámico de seis poblaciones de la Vía Augusta: Sagunto/Xàtiva/Orihuela y Ontinyent/Bocairent/Beneixama»
Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica, Zaragoza, ed. Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 353–375.

VALDIVIA VALOR, José:
«Ibn al–ᶜArabī ("Maestro máximo", sufí de ayer y de hoy)»
Los dos horizontes (Textos sobre Ibn Al–ᶜArabí). Edición a cargo de Alfonso Carmona González, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 443–461.

VILLEGAS GONZÁLEZ, Marcelino:
«Cuentos semiinéditos de Naŷīb Maḥfūẓ»
Sharq Al–Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 55–68.

VILLEGAS GONZÁLEZ, Marcelino:
«Dos cuentos de Yūsuf Idrīs»
Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Alicante, nº. 7, 1990, pp. 221-226.

VILLEGAS, Marcelino:
«El parásito, personaje antiguo y moderno»
I Jornadas de Literaura Árabe Moderna y Contemporánea, Madrid, ed. Universidad Autónoma de Madrid, 1991, pp. 371-378

VILLEGAS, Marcelino:
«Naŷīb Maḥfūz en el cine»
Realidad y fantasía en Naguib Mahfuz, Granada, ed. Universidad de Granada, 1991, pp. 13-63.

VILLEGAS, Marcelino:
«Las primeras novelas de Naŷīb Maḥfūz según las críticas de la época»
Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 8, 1991, pp. 249-253.

VILLEGAS, Marcelino:
«El cine magrebí»
España - Mágreb, siglo XXI. El provenir de una vecindad, Madrid, ed. MAPFRE, 1992, pp. 309-322.

ZANÓN BAYÓN, Jesús:
«Biografías de andalusíes en los Masālik al-abṣār de Ibn Faḍl Allāh Al-ʿUmarī»
Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus. III, Granada, ed. C.S.I.C., 1990, 56 pp.

شرق الأندلس

دراسات عربية

عـدد ٩ ، سنـة 1992
قسم الدراسات العربية ، جامعة لقنت (اسبانيـا)